ISBN 978-606-526-051-1

EFES

Lucian T. Butaru ★ Rasism românesc

Lucian T. Butaru

RASISM ROMÂNESC



Rasism românesc. Componenta rasială a discursului antisemit din România, până la Al Doilea Război Mondial

Această carte este rezultatul unei cercetări care a beneficiat în 2007 de *Felix Posen Fellowship Grant*, The Vidal Sassoon International Center for the Study of Antisemitism, The Hebrew University of Jerusalem.

Pe parcursul stagiului doctoral am publicat o serie de rezultate intermediare ale cercetării (care, prin traducere, adeseori și-au pierdut farmecul) în reviste de specialitate precum: Zeitschrift Für Siebenbürgische Landeskunde; Sociological Papers; Studia Universitatis Babeș-Bolyai: Studia Europaea; Analele Universității Eftimie Murgu Reșița; Studia Universitatis Cibiniensis: Series Historica V etc.

Lucian T. Butaru

Rasism românesc

Componenta rasială a discursului antisemit din România
până la Al Doilea Război Mondial

Editura Fundației pentru Studii Europene
Cluj-Napoca, 2010



Editura Fundației pentru Studii Europene
str. Em. de Martonne nr. 1,
400090 Cluj-Napoca
Director: Ion Cuceu

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României:

BUTARU, LUCIAN T.

Rasism românesc. Componenta rasială a discursului antisemit din România până la Al Doilea Război Mondial / Lucian T. Butaru - Cluj-Napoca: Editura Fundației pentru Studii Europene, 2010.

332 p.: 20 cm.
Bibliogr.
ISBN: 978-606-526-051-1
323.12(=411.16)(498)

Cuprins

Chestiuni introductive

– partea 1 –

1.1. Introducere

O discuție despre rasism este, de la bun început, sortită unor controverse interminabile, deoarece tot ceea ce gravitează în jurul cuvântului „rasă” s-a aflat și se află în continuare undeva între știință și ficțiune – fie și pentru motivul că, din aria științelor, cel puțin sociologia va lua în serios ficțiunile în care crede o parte semnificativă a grupurilor studiate. Istorici mai mari sau mai mici, sociologi sau antropologi au intrat, de multe ori prea puțin pregătiți, în astfel de controverse, care necesită o abordare interdisciplinară. Am încercat să semnalez pe parcursul lucrării astfel de cazuri, acolo unde mersul discuției mi-a permis.

Dificultatea constă, pe de o parte, în a desena spațiul rasismului în decupajul oferit de practici și discursuri: pot exista practici rasiste fără ca acestea să fie susținute de un discurs științific, la fel cum pot exista discursuri rasiste care, din cauza inconsistenței lor sau, din contră, din cauza prea multor subtilități, să nu aibă capacitatea de a susține practici rasiste. Pentru clarificarea acestor aspecte, am prezentat o perspectivă teoretică asupra chestiunii (vezi capitolul 1.2), care, foarte pe scurt, vede rasismul acolo unde, indiferent de semnalmentele culturale ale individului, primează semnalmentele unui strămoș – și, bineînțeles, există mijloacele tehnice ale memoriei filiației. Pe de altă parte, există o dificultate pe care aș numi-o politică. Deoarece, cu exemple bine alese de vorbe sau de fapte, se poate ajunge foarte ușor la imaginea pe care cercetătorul a avut-o înainte de a-și începe cercetarea.

*

O discuție despre antisemitism este o discuție politică indiferent de câte precauții își ia cercetătorul, datorită reacției, mai mult sau mai puțin vocale, mai mult sau mai puțin rafinate, a diverșilor partizani pe care această ideologie i-a produs de-a

lungul timpului. Surprinzător este faptul că, după ce Hitler a transformat această farsă într-o tragedie[1], reacția antisemită a devenit inconsistentă în mod structural: ironic vorbind, aceasta poate fi rezumată în afirmația: *nu s-a întâmplat nimic, dar bine le-au făcut*. Iar, din cauza inevitabilelor controverse politico-morale, abordarea științifică are de suferit.

Cea mai frecventă capcană constă în încercarea de a stabili cine a fost sau cine este antisemit, fapt care alunecă adeseori în psihologie sau încercarea de a ghici intențiile vreunui individ; iar această încercare nu ajută întotdeauna înțelegerea antisemitismului ca fenomen. Mai productivă, consider eu, este încercarea de a stabili ce fapte sau afirmații au contribuit la perpetuarea sau la dezvoltarea acestui fenomen, lăsând în plan secund responsabilitatea personală – mai ales în cazul în care afirmațiile controversate ale unui individ au fost promovate pe piață, mai mult sau mai puțin de-contextualizate, de către terțe personaje. Pornind de la textele pe care le-am considerat reprezentative, în limita celor care mi-au fost accesibile[2], am încercat să ofer o clarificare a ceea ce poate fi antisemitismul din această perspectivă (vezi capitolul 1.2).

*

O discuție serioasă despre rasismul românesc sau, mai exact, despre un antisemitism rasist specific românesc produs din necesități interne, încă nu a avut loc. În afară câtorva excepții neglijabile, nu există abordări ale componentei rasiale a antisemitismului românesc. Printre excepții se numără

---

1 Jocul de cuvinte, parafrazat după Marx, îi aparține lui Carl E. Schorske, *Viena fin-de-siècle. Politică şi cultură,* Editura Polirom, Iași, 1998, p. 129.

2 Articolele din diversele jurnale științifice au fost accesate pe site-urile www.jstor.com și www.sagepub.com, în perioadele de acces gratuit. Din motive estetice, am omis link-urile la articole, considerând că sunt suficiente datele de identificare oferite de citarea jurnalului, numărului și anului de apariție (inclusiv pentru verificarea on-line).

lucrările lui Radu Ioanid care au ca bază lucrarea lui de doctorat. Acestea prezintă o înlănțuire de citate rasiste apărute la începutul celui de Al Doilea Război Mondial, fără a le stabili filiația și contextul producerii lor. În aceeași logică este și articolul din 2003 al lui Marius Turda.[3] Totuși, există un număr considerabil de texte care abordează tangențial problema, fără să o atingă într-o măsură satisfăcătoare, din cauza faptului că nu constituia decât un aspect minor al problemelor specifice abordate. De asemenea, trebuie să precizez faptul că, dincolo de limitările menționate, respectivele texte au constituit uneori un real ajutor în integrarea problemei studiate în contextul mai general.

Mă voi referi în primul rând la contribuțiile care m-au ajutat la înțelegerea contextului (a) științific, (b) juridic și (c) politic în care s-a mișcat (d) antisemitismul românesc.

(a) În acest sens, cartea Mariei Bucur referitoare la mișcarea eugenistă clujeană[4] a constituit un real ajutor în înțelegerea cadrului instituțional al mișcării, iar detaliile biografice, culese adeseori în urma unor interviuri sau prin consultarea unor scrisori de corespondență greu accesibile, m-au ajutat în înțelegerea opțiunilor strategice ale personajelor în țesătura de interese și raporturi de putere. (b) Numeroasele cărți ale lui Carol Iancu[5], Jean Ancel[6] sau Lya Benjamin[7] mi-au direcționat

---

3 Marius Turda, "Fantasies of Degeneration: Some Remarks on Racial Antisemitism in Interwar Romania" *Studia Hebraica* 3, 2003, pp. 336-348.

4 Maria Bucur, *Eugenie şi modernizare în România interbelică*, Editura Polirom, Iaşi, 2005.

5 În special: Carol Iancu, *Evreii din România (1866-1919). De la excludere la emancipare*, Editura Hasefer, Bucureşti, 1996; Idem, *Emanciparea evreilor din România (1913-1919)*, Editura Hasefer, Bucureşti, 1998.

6 În special: Jean Ancel, în *Contribuții la Istoria României. Problema evreiască, 1933-1944*, Editura Hasefer, Bucureşti, 2001.

7 În special: Lya Benjamin, „Studiu introductiv", în F. C. E. R., *Evreii din România între anii 1940-1944. Vol. I. Legislația antievreiască,* Editura Hasefer, Bucureşti, 1993.

cercetarea discursului juridic asupra celor mai dezbătute aspecte ale problemei. (c) Deși apărută în apropierea termenului de finalizare a tezei, cartea lui Gabriel Asandului, având la origine o teză de doctorat, mi-a oferit amănunte interesante pentru studierea activității politice a antisemitului A. C. Cuza – în special datorită cercetărilor făcute în arhivele Universității ieșene, sursa de capital simbolic a respectivului politician.[8] De asemenea, alte două teze de doctorat mi-au făcut extrem de ușoară munca privitoare la completarea activității politice a lui A. C. Cuza de către C. Z. Codreanu[9]; la acestea se adaugă interesantele studii ale lui Eugen Weber[10] și Nagy-Talavera[11], precum și „clasica" lucrare a istoricilor Fătu și Spălățelu[12] care, în pofida limbajului tendențios, ascunde poate cea mai fructuoasă muncă de arhivă asupra tinerilor fasciști români. Cât despre cadrul general politic românesc, se poate spune că s-a scris mult, adeseori sistematic și, uneori, chiar bine. În capitolul 4.4 am tratat câteva neclarități apărute în literatura de profil în legătură cu ultimii ani ai perioadei interbelice – zona, poate, cea mai fierbinte a vieții politice românești. (d) În ceea ce privește cadrul general al antisemitismului românesc, amintesc în primul rând lucrarea lui Leon Volovici[13], care a surprins specificul antisemitismului românesc ca atribut al

---

[8] Gabriel Asandului, *A. C. Cuza: politică şi cultură,* Editura Fides, Iaşi, 2007.

[9] Armin Heinen, *Legiunea "Arhanghelul Mihail", Mişcare socială şi organizaţie politică*, Editura Humanitas, Bucureşti, 1999; Francisco Veiga, *Istoria Gărzii de Fier 1919-1941. Mistica naționalismului*, Editura Humanitas, Bucureşti, 1995.

[10] Eugen Weber, *Dreapta românească,* Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1995.

[11] Nicholas M. Nagy-Talavera, *The Green Shirts and the Others,* The Center for Romanian Studies, Iaşi, Oxford, Portland, 2001.

[12] Mihai Fătu; Ion Spălățelu, *Garda de fier. Organizație teroristă de tip fascist,* Ediția a II-a, revăzută şi adăugită, Editura Politică, Bucureşti, 1980.

[13] Leon Volovici, *Ideologia naționalistă și "problema evreiască" în România anilor '30,* Editura Humanitas, Bucureşti, 1995.

ideologiei naționale; iar lucrarea de față îi confirmă demersul. Lucrările lui Vago Bela[14] sau ale lui Carol Iancu[15] oferă o perspectivă interesantă prin sursele diplomatice sau de altă natură cercetate în arhive din Marea Britanie sau Franța, iar documentele publicate în anexe sunt extrem de utile. Lucrările lui Zigu Ornea[16] au prins izul vremii, în special în ceea ce privește presa ideologizată. De asemenea, trebuie menționate contribuțiile lui Florin Müller[17] și ale celorlalți cercetători bucureșteni reuniți în jurul *Institutului Național pentru Studiul Totalitarismului* privind cercetările și documentele publicate în *Arhivele totalitarismului* referitoare la ceea ce respectivii numesc „totalitarismul de dreapta" din perioada interbelică a României.

*

Inițial, pornind de la semnalarea antisemitismului rasist în bibliografia mai sus menționată, lucrarea a avut ca obiective identificarea elementelor rasiste și analiza lor funcțională în contextul ansamblului elementelor antisemite, în scopul de a creiona *componenta rasială a discursului antisemit din România, până la Al Doilea Război Mondial*. Am ales războiul lui Hitler ca punct terminus deoarece e mai puțin problematic faptul că textele produse în perioada respectivă sunt mai degrabă rezultat al influenței germane decât autohtone. În opinia mea, roadele locale ale rasismului ar fi trebuit să se vadă înainte de război, dacă ideologia ar fi avut suficientă forță și dacă

14 Bela Vago, *Umbra svasticii. Naşterea fascismului şi antisemitismului în bazinul Dunării (1936-1939)*, Editura Curtea Veche, Bucureşti, 2003.

15 În special: Carol Iancu, *Bleichroeder şi Crémieux. Lupta pentru emanciparea evreilor din România la Congresul de la Berlin. Corespondență inedită,* Editura Hasefer, Bucureşti, 2006.

16 În special: Zigu Ornea, *Anii treizeci. Extrema dreaptă românească*, Editura Fundației Culturale Române, Bucureşti, 1996.

17 Florin Müller, *Metamorfoze ale politicului românesc: 1938-1944,* Editura Universității din Bucureşti, 2005.

ar fi existat condițiile interne propice dezvoltării unor astfel de fenomene.

Pe parcursul cercetării, subiectul a devenit mai complicat din cauza numărului redus și a rolului minor al elementelor rasiale în ansamblul discursului antisemit din România. Riscul era ca, prin prezentarea neponderată a acestor argumente, să creez iluzia că rasismul era o componentă importantă a lumii românești interbelice, mult mai importantă decât este azi – însă, la o privire detașată și lucidă, putem găsi cel mult deosebiri de grad între trecut și prezent.

Ca atare, scopul lucrării a devenit ceva mai dificil: și anume, a înțelege de ce antisemiții români preferă argumentele culturale în dauna celor rasiale. Pentru aceasta, analiza ar fi putut să se oprească asupra elementelor exterioare antisemitismului și rasismului, asupra unor elemente ale specificului autohton al vremii, destul de cunoscute, care ar fi limitat discursul rasist sau cel rasial antisemit, să zicem *din afară*. Am ales, în schimb, să mă concentrez asupra elementelor mai puțin cunoscute, care au limitat *dinăuntru* aria discursului rasist sau a celui rasial antisemit. Cu alte cuvinte, am urmărit condițiile interne de posibilitate ale unui antisemitism rasial, încercând să înțeleg limitările venite *tocmai din zonele în care această orientare putea să se producă*. Analiza a avut ca obiective (1) înțelegerea factorilor care au făcut ca distincțiile culturale să pară a fi suficiente, pentru a nu complica discursul antisemit cu elemente rasiste, (2) înțelegerea factorilor care au contribuit la relativa detașare a subiecților analizați față de discursul rasist și (3) înțelegerea factorilor care au generat anumite opțiuni strategice ale respectivilor, opțiuni care au împiedicat buna colaborare cu rasismul european, în special cu cel german.

(1) Am identificat mai mulți factori care ar fi putut da câștig de cauză criteriilor culturale: (a) Faptul că, după Congresul de la Berlin, distincția religioasă a fost, pe de o parte, *întărită* de distincția dintre non-cetățeni și cetățeni, iar, pe de altă parte, a fost *consolidată* prin descurajarea oportunității convertirilor,

prin înlocuirea criteriilor de excludere religioase cu criterii formulate în limbaj universalist. (b) Faptul că producătorii timpurii de discurs xenofob, precum Mihai Eminescu, au descris „evreitatea" în termeni preponderent culturaliști; iar calitatea tehnică a textelor, imaginația, forța de sugestie și celebritatea postumă a „poetului național" au deschis un drum care închidea altele pentru epigonii antisemiți ai poetului, care, întâmplător, au constituit curentul dominant al antisemitismului românesc. (c) Faptul că, după 1918, evreii din provinciile alipite nu au avut timpul necesar să-și dovedească loialitatea față de tânăra cultură română, rămânând în imaginarul antisemit ca loiali culturilor rusă, maghiară și germană, a întărit de asemenea distincția culturală, aceștia fiind percepuți ca suficient de străini. (d) Faptul că A. C. Cuza, personalitatea centrală a antisemitismului românesc, în elanul său sintetic, sub influența discursului eminescian și incapabil să internalizeze determinismul biologic, plasează argumentele rasiale într-o poziție marginală, greu inteligibilă și inutilizabilă. (e) Faptul că publicul țintă era mai pregătit să înțeleagă un discurs impregnat cu elemente tradiționale și religioase a orientat propaganda antisemită spre această nișă de discurs – chiar și în cazul ateilor de tinerețe precum A. C. Cuza.

(2) Am identificat mai mulți factori care ar fi putut contribui la relativa detașare față de discursul rasist: (a) Faptul că, în literatura de specialitate, „rasa românească" era de cele mai multe ori prezentată ca inferioară „rasei maghiare", cu care existau vechi litigii în privința diferitelor tipuri de superiorități, i-a descurajat până și pe cei mai dornici să îmbrățișeze discursul rasist să o facă cu foarte multă pasiune. (b) Faptul că eugeniștii din Cluj, care aveau cunoștințele cele mai solide în privința determinismului biologic, au avut anumite suspiciuni în a se înfrăți cu colegii de profil „de peste munți" a avut ca urmare văduvirea discursului antisemit de suportul teoretic de ultimă oră. (c) Faptul că rasismul începe să fie contestat științific chiar și în interiorul discursului care susține determi-

nismul biologic a venit ca o confirmare a opțiunilor teoretice (și nu numai) ale eugeniștilor noștri.

(3) Am identificat mai mulți factori potrivnici antisemitismului de tip rasist de proveniență germană: (a) Faptul că eugeniștii din Cluj au fost recunoscători finanțărilor Fundației Rockefeller, care avea o oarecare reținere față de rasismul clasic și antisemitism, a avut ca și consecință o relativă auto-cenzură. (b) Faptul că eugeniștii din Cluj au încercat să mențină buna înțelegere cu PN-Ț, partid cu o orientare mai democratică, a avut, de asemenea, ca efect auto-cenzura. (c) Faptul că ideologia hitleristă era văzută ca fiind livrată la pachet cu revizionismul a descurajat autoritățile administrative centrale în a adopta modelul, cel puțin atât timp cât mai era ceva de pierdut în fața revizionismului.

Desigur, aceste ipoteze de lucru nu au aceeași greutate și nu au același grad de complexitate. De aceea, spațiul și atenția alocate fiecăreia au fost diferite. În plus, multe dintre ipotezele de lucru au fost relativizate acolo unde relațiile au fost mai complexe. Au existat și alți factori, mai subiectivi, pe care nu i-am amintit decât trecător pe parcursul lucrării, cum ar fi originea etnică a Elenei Lupescu în raport cu opțiunile lui Carol al II-lea. Iar factorii identificați au avut influențe mai mult sau mai puțin semnificative la momentul respectiv. Am descoperit, de asemenea, factori care au avut o influență inversă, contrazicându-mi impresia generală: (a) Cuvinte precum rasă, corcire și degenerare apar la majoritatea autorilor, având diverse sensuri și scopuri de utilizare. (b) Conceperea biologică a „românității", în cazul eugeniștilor de la Cluj, ca singură bază solidă pentru drepturi asupra diverselor provincii și ca singur temei al depășirii diferențelor culturale provinciale. (c) Conceperea aproape biologică a fundamentelor cetățeniei ca instrument de gestionare a „geometriei naționale", prin care înțeleg armonizarea preferinței pentru teritorii cu preferința pentru o relativă omogenitate etnică. (d) Necesitatea de a administra apolitic, eficient și uniform un cadru antisemit,

apărută în contextul complex și complicat al regimului autoritar al lui Carol al II-lea, a produs o definiție a evreității urmărind descendența de la momentul 1918. (e) La începutul războiului, mai exact după capitularea Franței, discursul oficial se adaptează la discursul nazist. Însă și acești factori au fost nuanțați și relativizați. Iar, *per ansamblu*, „rasismul românesc" de până la Al Doilea Război Mondial a avut o formă atât de atenuată și de particularizată, încât a continuat, cu mici retușuri, să rămână un de-la-sine-înțeles și în regimul comunist, cu care, strict ideologic vorbind, trebuia să fie incompatibil. Ca atare, antisemitismul românesc interbelic a avut o formă preponderent culturalistă, concentrându-se asupra limbii și culturii naționale când se voia a se sublinia diferențele, asupra intereselor economice când se voia sublinierea „pericolului" și asupra religiei și numelui când se voia identificarea „inamicului".

*

Pentru urmărirea acestor obiective s-ar fi pretat mai multe metode. S-ar fi putut inventaria toate cărțile antisemite (scrise sau traduse) sau cele care ating subiecte similare pentru a pondera argumentele rasiale cu cele culturale, în funcție de numărul acestora și de tirajul lucrărilor. Însă volumul mare de timp înghițit de o astfel de activitate nu putea fi justificat prin rezultate obținute, oricât de științifice ar părea. Deoarece, așa cum remarcă Robert Darnton într-o ușoară critică asupra „şcolii de la *Annales*", textele nu trebuie numărate, ci trebuie citite.[18] Cu alte cuvinte, e nevoie de o pătrundere în intimitatea discursului prin tratarea, de exemplu, a unei broșuri ordinare cu atenția pe care o merită un tratat respectabil. Or, pentru a face fezabil un asemenea demers, este necesară o decupare a unor „eșantioane" reprezentative discursiv. Norocul istoricilor, similar uneori cu cel al filosofilor, este că evenimentele

[18] Robert Darnton, *Marele masacru al pisicii și alte episoade din istoria culturală a Franței*, Editura Polirom, Iași, 2000, p. 222.

odată trecute lasă urme, iar discursurile reprezentative la un moment dat pot fi identificate prin referirile la acestea, care se fac ulterior. Astfel, pot rămâne pe seama intuiției doar câteva mici semne de întrebare; și anume, dacă influența s-a datorat mijloacelor tehnice de promovare, perseverenței și altor factori conjuncturali sau calității discursului. Însă răspunsul la aceste întrebări este adeseori destul de facil, doar că nu poate fi dovedit „științific", adevărul fiind girat de plauzibilitatea textului și respectabilitatea autorului.

Din punct de vedere metodologic, am folosit ca instrumente *analiza funcțională*, urmărind funcția (rolul) argumentelor analizate în ansamblul sistemului ideatic din care fac parte, precum și funcția pe care puteau să o îndeplinească în contextul general. De asemenea, am folosit *analiza post-structuralistă*, urmărind opțiunile strategice din interiorul câmpurilor, raporturile și efectele de putere care au condiționat acțiunea subiecților, poziția în câmp a respectivilor producători de discurs, mijloacele de care au făcut uz în mod conștient sau intuitiv pentru distribuția ideologiei și metodele care au generat efecte de adevăr și producerea de consensuri. Per ansamblu, am folosit metoda *interpretativistă* combinată cu *citarea ironică*, înglobând discursul „nativilor" în discursul analizei pentru a-i face să spună ceea ce doreau ei să spună, însă fără efectele de adevăr pe care le-au avut în vedere, alăturând contexte diferite și lăsând personajele să se contrazică sau să spună ceea ce ar fi preferat să ascundă. În acest sens, am aranjat pe întreg parcursul lucrării diverse clarificări teoretice și conceptuale, plasări în contexte mai largi (temporale și spațiale), perspective și mize pe care respectivii le-au trecut sub tăcere sau doar le-au ignorat. Consider utile astfel de digresiuni, deoarece stau la baza interpretării, creând o tensiune prin formularea explicită a ceea ce poate fi înțeles astăzi sau a ceea ce probabil aveau de suportat cei care constituiau obiectul discursurilor analizate și ceea ce probabil înțelegeau producătorii sau destinatarii discursurilor respective. Iar când întâlnim diferențe

majore, putem vedea cum aceleași cuvinte sau formule trimit la relații logice diferite, la așteptări și presupoziții diferite sau reflectă stocul de cunoștințe, metodele de operaționalizare a respectivelor cunoștințe, ori revelează practicile sociale cu mize simbolice, economice sau politice.

Instrumentele și metodele au fost tratate ca atare, fără a fi folosite programatic și sistematic. După utilitate, au fost folosite alternativ sau concomitent, iar, unde a fost posibil, am preferat descrierea. Totuși, nu am urmărit ceea ce se numește „neutralitate", lăsând la vedere opțiunile personale și atitudinile inevitabil politice asupra subiectelor tratate. Deoarece, de multe ori, deziderătul neutralității nu poate decât să dăuneze, ocultând inevitabila perspectivă a autorului, fie și numai prin atenția selectoare care tratează *anumite* subiecte și aspecte dintr-o problemă. Deși neutralitatea poate asigura durabilitatea formulărilor unui text.

*

Pornind de la aceste considerente metodologice, am concentrat atenția analizei asupra resurselor teoretice și a modului practic de funcționare a (1) discursului politic, a (2) discursului științific și a (3) discursului juridic, urmărind producătorii majori (influenți), care ar fi putut avea vreo influență în privința caracterului rasial sau cultural al antisemitismului românesc. Întâmplarea istorică a făcut ca cele trei discursuri să se polarizeze în centrele provinciale Iași, Cluj și București, astfel încât influența procesului de unificare asupra devenirii antisemitismului a apărut în mod implicit.

(1) *Antisemitism la Iași. O analiză a discursului politic*. În această parte, analiza se concentrează asupra activității de profil a antisemitului ieșean A. C. Cuza, cea mai reprezentativă personalitate din domeniu, deoarece, pe de o parte, a avut o activitate longevivă în care influența lui s-a făcut simțită prin îndoctrinarea sistematică, realizată prin intermediul rolului de profesor la Universitatea din Iași și prin intermediul nu-

meroaselor texte produse, iar, pe de altă parte, influența lui s-a făcut simțită prin exemplul practic al politicii lui, la fel de constante și longevive. În acest din urmă sens, trebuie menționat faptul că A. C. Cuza a fost părtaș la producerea majorității semnificative a partidelor extremiste din perioada interbelică, prin fuziune sau prin diviziune, în general în calitate de lider (cel puțin spiritual). A. C. Cuza a constituit un fel de pol al dreptei extreme românești sau cel puțin un punct de referință față de care se poziționau restul concurenților, fie că îl considerau prea radical, fie că îl considerau destul de moderat sau ineficace.

(2) *Rasism la Cluj. O analiză a discursului științific.* Această parte analizează cea mai semnificativă producție științifică românească privind determinismul biologic. Cea mai semnificativă mișcare în acest sens a fost mișcarea clujeană, de unde a iradiat în special la București, însă fără să atingă un nivel similar. Analiza se concentrează asupra opțiunilor strategice de natură teoretică, politică și economică ale lui Iuliu Moldovan privind dezvoltarea teoretică și implementarea practică a eugeniei în România. De asemenea, un loc important îl are analiza relației (doctrinare) a acestuia cu micii dizidenți ai doctrinei, cu extremistul Iordache Făcăoaru în principal, și cu oscilanții Ovidiu Comșia, Petre Râmneanțu și Gheorghe Vornica, aceștia din urmă aducând doar câteva accente sau nuanțe, tensiunea ideologică fiind mai puțin intensă.

(3) *Administrație la București. O analiză a discursului juridic.* Această parte analizează chestiunea cetățeniei, guvernată într-o măsură semnificativă de principiul *jus sanguinis*, chestiune văzută ca principal instrument de gestiune etnică. Pătrunzând oarecum în intimitatea discursului juridic, în practica zilnică, surprinsă în diverse sentințe, comentarii, recomandări și regulamente de aplicare, analiza se concentrează cu precădere asupra tensiunii create de scurta guvernare Goga pentru administrația din timpul regimului autoritar de la sfârșitul domniei lui Carol al II-lea.

1.2. Stadiul cercetărilor. Eugenie, rasism și antisemitism

Pe plan internațional, studiul antisemitismului de tip rasist sau, altfel spus, studiul privind aportul *determinismului biologic* la fundamentarea și redesenarea antisemitismului a fost și continuă să fie o problemă interdisciplinară, cu o bibliografie în continuă creștere. Filosofi, sociologi, antropologi, istorici, politologi și psihologi au încercat, pornind de la instrumentele specifice domeniului, să facă inteligibil fenomenul care a produs genocidul cunoscut sub numele de Holocaust sau Shoah. Proporțiile inimaginabile și maniera „de lucru" a naziștilor, care au contribuit la transformarea tragediilor în statistică, au pus sub semnul întrebării fundamentele înțelegerii condiției umane și, în rândul teologilor, a divinității. Cu alte cuvinte, se poate spune că nazismul a avut și consecințe teoretice, sensibilizând criticismul european în privința nocivității unor chestiuni care adeseori apăreau, sau încă apar, ca benigne. Potrivit lui Robert Wistrich, chiar și în rândul intelectualilor de azi, antisemitismul devine adeseori inteligibil doar „dacă îmbracă uniforma nazistă"[19].

O prezentare a diverselor contribuții pentru lămurirea problemei, cu realizările și neajunsurile lor, ar însemna o cercetare în sine. Doar proiectul bibliografic al Centrului Internațional pentru Studiul Antisemitismului însumează munca unor întregi echipe, pe o lungă perioadă de timp.[20] De

---

19 Robert S. Wistrich, „Antisemitism in Europe Today. Address to the Organisation for Security and Cooperation in Europe (OECD)", în *Antisemitism International,* An Annual Research Journal of the Vidal Sasson International Center for the Study of Antisemitism, 2003, p. 64.

20 Susan Sarah Cohen (ed.), *Antisemitism: An Annotated Bibliography Description*, Vols. 1-19 (1984-2002). Munich: K.G. Saur, 1987-200; Rena R. Auerbach (ed.), *`The Jewish Question' in German-Speaking Countries, 1849-1914: A Bibliography.* New York: Garland, 1994.

asemenea, dată fiind interdisciplinaritatea, avem de-a face cu stadii ale cercetărilor. De aceea, am ales o abordare a stadiului cercetărilor, care, pe de o parte, înseamnă mai puțin decât „stadiul cercetărilor" iar, pe de altă parte, înseamnă mai mult decât atât, deoarece încorporează diversele contribuții într-o teorie proprie privind natura antisemitismului. Autorii au fost aleși după criteriul renumelui interdisciplinar și după criteriul utilității în construirea unei teorii solide. Datorită deformației profesionale, am făcut abstracție de abordările care au în vedere „sufletul", concentrându-mă asupra a ceea ce Emil Durkheim numea „fapte sociale". Totuși, în pofida ironiei lui Durkheim, care declara că „ori de câte ori găsim o explicație psihologică a unui fenomen social, putem fi siguri că aceasta este eronată"[21], am folosit expresii precum „context emoțional".

*

Am încercat să trasez, pe scurt, condițiile în care s-au mișcat și împletit eugenia, rasismul și antisemitismul, în scopul de a creiona cadrul general și de a realiza câteva clarificări conceptuale și teoretice pentru înțelegerea contextului particular românesc. Zona de interes a constat în găsirea resurselor teoretice ale antisemitismului și în urmărirea efectelor diverselor simbioze. Însă, cel puțin în cazul de față, dat fiind faptul că abordările teoretice sunt mai degrabă prescriptive decât descriptive și simțul comun se împletește atât de firesc cu marea teorie, delimitarea foarte clară între teorie și practică este destul de problematică. Chiar și în general este dificil de apreciat dacă practicile se legitimează ulterior prin teorii sau dacă teoriile deschid sau lărgesc drumul unor practici. Ceea ce se poate spune cu siguranță este că atât teoriile (doctrinele sau ideologiile conștient construite) bine promovate (eventual

---

21 Emil Durkheim, *apud* Stanley R. Barrett, *Antropology: A Student's Guide to Theory and Method*, University of Toronto Press, 1998, p. 33.

instituționalizate), cât și „practicile vecine”[22] condiționează practicile unui grup sau ale unui individ. De asemenea, evenimentele (cu întreg hazardul acestora) și memoria (ideologică ori ba) a evenimentelor creează niște decupaje pe care istoricul trebuie să le aibă în vedere atunci când încearcă să reconstituie cadrul de condiționări în care „nativii” acționau liber – sau altfel spus, să reconstituie „gramatica”[23] libertății.

*

Din punct de vedere teoretic, rasismul european interbelic și eugenia sunt două fețe ale aceleiași monede care circulă între știință și politică. Cele două doctrine politico-științifice sunt greu (și poate inutil) de despărțit. Singurul beneficiu al unei eventuale disocieri ar fi unul politic, care ar sublinia mai degrabă deosebirile decât asemănările dintre eugenia din „lumea anglo-saxonă liberală” și „rasismul totalitar nazist” – în cadrul căruia eugenia ar fi doar un compromis făcut modei academice. Totuși, este greu de trecut peste fundamentul comun: *discriminarea după origine* și *instrumentalizarea reproducerii umane* întru producerea unei populații viitoare „mai bune”. Prin „mai bune” trebuie să înțelegem „prestabilite”. Din acest punct de vedere, putem spune că rasismul este varianta „culturalizată” a eugeniei, deoarece biologia rasismului este mai impregnată de elemente culturale din domeniul etnicității.

Dacă urmărim originile, aceste asemănări au ca punct de plecare coincidența istorică a *revoluției biologice* din care s-a născut darwinismul social și punerea în discuție a problemei sclaviei pe continentul american.[24] Poate fi doar o coincidență, însă e o coincidență interesantă faptul că atenția acordată reproducerii individuale s-a amplificat în momentul în care

22 Paul Veyne, *Cum se scrie istoria,* Editura Meridiane, București, 1999, p. 391.

23 Ibidem, p. 383.

24 Michael D. Biddiss, „Gobineau and the Origins of European Racism”, în *Race and Class,* (7) 1966, p. 258.

reproducerea grupurilor devenise un subiect de dezbatere. Diferența, oarecum nesemnificativă, a constat în faptul că europenii săraci, care erau vizați de către adepții noii biologii, nu aveau un marker de culoare, spre deosebire de cei din America. Cu toate acestea, în discuțiile referitoare la abolirea sclaviei, s-au auzit voci care vorbeau despre condiția mult mai precară a muncitorilor-sclavi din Europa, care, spre deosebire de cei americani, trebuiau să-și asigure singuri hrana și adăpostul. De asemenea, fenomenul imigrației, facilitat de noile mijloace de transport, colonizarea europeană intensivă a celorlalte continente și integrarea economică mondială[25] pun problema justificării dublului standard aplicat după originea europeană sau non-europeană a cetățenilor noii lumi fluide. Chiar și Franța, „patria universalismului", apelează la criteriul originii atunci când criteriile culturale (religioase și lingvistice) sunt incapabile să facă distincția între cetățenii francezi și semi-cetățenii „supuși ai autorității franceze"[26].

Dacă urmărim mai degrabă *difuziunea* decât *originile,* ajungem la un rezultat similar, deoarece, datorită polemicilor cu proaspăt detronata regină a cunoașterii (teologia), biologia propusă de Charles Darwin (1809-1882) a intrat adânc în conștiința publicului. Probabil că succesul lui Darwin, inclusiv în biologie, a fost asigurat de ceea ce a circulat sub numele de „darwinism", grație unor polemiști precum Thomas H. Huxley (1825-1895), unor autori de *bestseller*-uri precum Ernst Haeckel (1834-1919) sau a unor filosofi precum Herbert Spencer (1820 -1903). Pe de o parte, polemica lui Huxley a făcut respectabilă figura omului de știință[27], iar pe de altă par-

25 Eric Hobsbawm, *Era capitalului,* Editura Cartier, Chişinău, 2002, pp. 48-49.

26 Gérard Noiriel, „Cetățeanul" în Ute Frevert, Heinz-Gerhard Haupt (eds.), *Omul secolului al XIX-lea,* Editura Polirom, Iaşi, 2002, pp. 184-185.

27 Kevin N. Laland and Gillian R. Brown, *Sense and Nonsense, Evolutionary Perspectives on Human Behaviour*, Oxford University Press, 2002, p. 30.

te, „știința polemică”[28] a lui Haeckel a devenit sursa de bază a cunoștințelor generale despre darwinism.[29] De exemplu, doar ediția germană a mult tradusei opere a lui Haeckel, *Enigmele universului* (1895-1899), s-a vândut în peste 400.000 de exemplare între 1900-1914[30]. Iar acest succes nu a fost un caz singular. Cât despre Herbert Spencer, deși era luat peste picior în lumea filosofilor (de exemplu Nietzsche), acesta a contribuit, prin spiritul său sistemic și integrator, la transformarea evoluționismului în bază de pornire pentru orice discuție științifică a epocii sale. Mai mult, implicându-se în disputele politice, prin vehemența sa împotriva oricăror forme de asistență socială, a devenit un partizan al cinismului legitimat științific.[31] În dialogul bilateral profitabil cu Darwin, Spencer a oferit formula de succes: *supraviețuirea celui mai adaptat*.

Totuși, dacă dorim să găsim în Darwin un centru al difuziunii ideologiei rasiste, nu vom reuși – chiar dacă îi luăm în calcul și pe promotorii săi mai sus menționați. Deoarece Darwin nu a fost nici primul, nici cel mai important promotor al acestor idei. A fost mai degrabă un nume celebru numai bun de utilizat, un moment de cotitură, un moment în care prejudecățile și interesele de clasă au devenit judecăți științifice.

Traseul acestor idei prin biologie dezvăluie ceea ce André Pichot numește „darwinizarea societății” occidentale începând cu secolul al XIX-lea. Așa cum observase Marx, biologia a preluat (ca analogii) idei și teme folosite anterior în științele sociale (de la Malthus la Hobbes), care, ulterior, s-au reîntors biologizate în științele sociale, încununate cu un

---

28 Robert J. Richards, *The Tragic Sense of Life: Ernst Haeckel and the Struggle over Evolutionary Thought*, The University of Chicago Press, 2008, p. 108.

29 Ibidem, p. 2, p. 223.

30 Howard K. Kaye, *The Social Meaning of Modern Biology,* Yale University Press, 1986, p. 38.

31 David C. Stove, *On Enlightenment,* (ed. Andrew D. Irvine) Transaction Publishing, 2003, p. 120.

fel de aură științifică[32]. Cu această ocazie, ceea ce trecea drept *firesc* din vocabularul ideilor de-a gata, va trece drept *natural*. Eugenia, fiind cea mai respectabilă direcție a acestui curent, a girat cu autoritatea sa științifică o serie de „temeri sociale și panici morale”[33], pătrunzând în zonele în care alte produse ale bio-sociologiei întâlneau reticențe. Potrivit logicii armoniei, eugenia urma să umple spațiul gol din arborele cunoașterii creat între biologie și sociologie; de exemplu, sociologii timpurii britanici își imaginau sociologia ca o suprastructură care trebuie ridicată pe solidele fundamente biologice oferite de eugenie[34].

Așadar, dacă ne referim în mod de-contextualizat la Darwin, vom găsi doar idei implicite și câteva fraze mai extravagante neutralizate de dubii serioase. În pofida faptului că vedea în orice formă de asistență medicală sau socială o sursă a degenerării rasei[35], Darwin considera că neglijarea celor slabi sau neajutorați ar plăti cu certe și mari suferințe pentru prezent un, mai mult sau mai puțin probabil, beneficiu pentru viitor.[36]

Însă, plasat corect în context, situația se schimbă, datorită dialogului fructuos de idei avute cu contemporanii săi, în special cu Francis Galton (1822-1911) și Alfred R. Wallace (1823-1913).Prin lucrarea *The Descent of Man and Selection in Relation to Sex* (1871), Darwin a asimilat în „biologia” sa o serie de elemente „eugeniste” din gândirea vărului său,

---

32 André Pichot, *La société pure. De Darwin à Hitler*, Champs-Flammarion, Paris, 2000, pp. 78-88.

33 Frank Dikötter, „Race Culture: Recent Perspectives on the History of Eugenics”, *The American Historical Review*, Vol. 103, No. 2. (Apr., 1998), p. 468.

34 Ann Oakley, „Eugenics, Social Medicine and the Career of Richard Titmuss in Britain 1935-50”, *The British Journal of Sociology*, Vol. 42, No. 2, Jun., 1991, p. 167.

35 Charles Darwin, *Descent of Man, and Selection in Relation to Sex*, With Illustrations. London: John Murray, Albemarle Street, 1871, p. 168.

36 Ibidem, p. 169.

Francis Galton.[37] Prin acest dialog, un nume girează un altul, dând ideilor mai multă forță. Îngrijorările lui Galton privitoare la înmulțirea și vigoarea „inferiorilor" sunt internalizate de Darwin și explicate ca fiind urmare a faptului că nepăsarea îi face pe *defavorizații social* să devină *favorizați ai sorții*, rasele inferioare tinzând să le înlocuiască pe cele superioare tocmai datorită defectelor morale care favorizează căsătoriile timpurii și fecundările masive.[38] Francis Galton a îndrăznit să meargă ceva mai departe, atât teoretic cât și instituțional. Precauția lui Galton se referea doar la „excesul de zel"[39] care ar fi putut discredita demersul eugenic. Devenit celebru datorită familiei sale ilustre, Galton reușește să impună mediului academic o nouă disciplină – eugenia. După 1865, Galton și-a dedicat întreaga viață noii științe, al cărei nume l-a inventat în 1883.[40] Din punct de vedere instituțional, putem menționa faptul că a adunat entuziaștii noii discipline în cadrul *Eugenics Education Society* (1907), deoarece era conștient și frustrat de lentoarea cu care ideile își croiesc drum spre „mintea oamenilor de rând"[41]. Din punct de vedere teoretic, Galton l-a depășit în extravaganță pe Darwin până într-acolo încât guvernul britanic a fost uluit la auzul unor propuneri derivate din principiile galtoniene care, traduse în limbajul politic, însemnau „redistribuirea bogăției de la săraci la bogați"[42]. Prin măsurile negative, care vizau descurajarea înmulțirii „disgenicilor", și prin măsurile pozitive, care încurajau înmulțirea „eugenicilor", eugenia se voia a fi o *știință aplicată*, având ca obiect studierea

---

37 Mike Hawkins, *Social Darwinism in European and American Thought, 1860–1945,* Cambridge University Press, 1997, pp. 216-217.

38 Darwin, *op. cit.,* p. 174.

39 Francis Galton, „Eugenics: Its Definition, Scope and Aims", *American Journal of Sociology,* vol. X, No. 1, July 1904, p. 6.

40 Michael G. Bulmer, *Francis Galton: Pioneer of Heredity and Biometry,* The Johns Hopkins University Press, 2003, p. 79.

41 Francis Galton, „Biometry", în *Biometrika*, Vol. 1, No. 1, 1901, p. 8.

42 Bulmer, *op. cit.,* p. 86.

și „ameliorarea stocului genetic”[43], știința care avea în vedere „toate influențele care îmbunătățesc calitățile înnăscute ale rasei”[44]. În aceeași ordine de idei, Alfred R. Wallace, cel care a formulat concomitent cu Darwin o teorie similară, a introdus, precum Galton, o serie de idei care au dat accente extravagante darwinismului. Wallace, dorind să „culturalizeze” și să elimine accentele eventual „imorale” ale doctrinei lui Darwin, sublinia importanța *altruismului* în evoluția grupului cultural. Prin altruism, fiecare individ, indiferent de „valoare” trebuia să-și găsească „locul” său de utilitate socială în grupul din care făcea parte. Pe această portiță a intrat în istorie acea știință hibridă numită uneori sociobiologie, alteori biosociologie – sau purtând alte nume mai mult sau mai puțin ezoterice; în România, N. C. Paulescu și-a botezat lucrările de acest gen „fiziologie filosofică”. *Altruismul* a fost conceptul care a asigurat rațiunea de a exista acestui mod de problematizare, deoarece abia prin *altruism* a putut fi fundamentată conceptual o societate pe baze biologice compatibile cu concurența și selecția[45]. Și, tot prin acesta, lupta pentru supraviețuire putea depăși lumea fizicului, pătrunzând în lumea grupurilor culturale – iar cooperarea trebuia să asigure succesul grupului altruist, eliminând „rasele inferioare”[46], adică mai puțin altruiste.

„Darwinismul social” rezultat din acest dialog multiplu a fost un mix științifico-popular care avea în centru ideea spenceriană a „supraviețuirii celui mai adaptat” și chestiunea „selecției naturale”. Aceasta din urmă a fost punctul central al teoriilor reunite sub numele de „darwinism”, fiind singurul punct asupra căruia toate cădeau de acord și singurul care a fost exportat cu succes în alte discipline[47]. În plus, darwinis-

---

43 Salvator Cupcea, „Ce este Eugenia” în *Buletin eugenic și biopolitic (BEB),* volumul XII, Sibiu, 1941, p. 76.

44 Galton, „Eugenics…”, p. 1.

45 Pichot, *op. cit.*, p. 133.

46 Ibidem, pp. 94-97.

47 Pichot, *op. cit.,* p. 71.

mul pune punct dezbaterilor referitoare la originea și viitorul raselor.[48] Fie că erau adepți ai monogenezei (divină ori ba) sau ai poligenezei, fie că erau preocupați de puritate, fie că vedeau puritatea ca improbabilă, pornind de la milioanele de strămoși ai fiecărui individ, după Darwin, socio-biologii încep să dea dreptate zootehniștilor: rasa pură (sau noua specie de om) poate fi obținută prin continuă selecție întru modelul dorit. În acest sens, afirmația lui Huston Stewart Chamberlain, pe care Léon Poliakov o prezintă ca *motto* pentru chestiuni mai mult sau mai puțin mitologice, era cât se poate de științifică la vremea respectivă: „la urma urmelor, chiar dacă s-ar dovedi că în trecut n-a existat niciodată vreo rasă ariană, noi vrem să existe una în viitor: iată punctul de vedere decisiv pentru oamenii de acțiune”[49]. Din această perspectivă, am putea trage concluzia că fundamentele rasismului științific se regăsesc mai degrabă în „darwinism” decât în „gobinism”, acesta din urmă fiind apreciat de către rasiști mai degrabă pentru postularea inegalității decât pentru forma în care a postulat-o.[50] Gobineau și rasiștii cu pregătire preponderent literară „s-au învechit”[51], rămânând a fi apreciați doar în calitate de fondatori, însă argumentele lor, care păreau chiar și pentru rasiști „tot atât de hazardate ca și ale adversarilor lor”[52], trebuiau să lase locul unor argumente științificizate, greu de combătut și ușor de rearanjat dacă erau descoperite eventuale scăpări argumentative. În plus, dacă părăsim teritoriul notorietății postume,

---

48 Georges Vacher de Lapouge *apud* Pichot, *op. cit.,* p. 351.

49 Huston Stewart Chamberlain *apud* Léon Poliakov, *Istoria Antisemitismului. De la Voltaire la Wagner,*vol. III, Editura Hasefer, Bucureşti, 2000, p. 311.

50 Vezi afirmațiile directorului Institutului Antropologic din Berlin, Eugen Fisher, reproduse de Henric Sanielevici, *În slujba Satanei?!...*, Editura „Adevĕrul” S. A., București, f. a. [1935], p. 23.

51 Sanielevici, *op. cit.,* p. 183.

52 Petru Tipărescu, *Rasă și degenerare. Cu un studiu statistic asupra jidanilor*, Tipografia „Bucovina” I. E. Torouțiu, București, 1941, p. 11.

în care atât Darwin cât și Gobineau apar ca figuri dominante ale secolului al XIX-lea, realitatea sociologică apare puțin surprinzătoare. Adică, nu gobinismul, ci darwinismul a fost suportul teoretic fundamental al rasismului european, deoarece „părintele rasismului”, Arthur de Gobineau (1816-1882), nu prea a fost citit sau, cel puțin, cumpărat. Între 1853-1855, *eseul* lui Gobineau a avut un tiraj de 500 de exemplare. De asemenea, ediția germană și-a găsit cu greu editor: după patru ani de eforturi ale *Gobineau-Vereiningung*, eseul a fost publicat în 1897, dar nu s-au vândut decât 4.000 de exemplare până în 1934[53]. În schimb, așa cum am arătat, darwinismul s-a vândut bine, iar eugenismul a fost prolific. De exemplu, în domeniul eugeniei s-au scris circa 7.500 de cărți și studii până în 1915, iar majoritatea medicilor au îmbrățișat, cel puțin parțial, noua „religie”[54]. Ann Oakley susține că, între 1910-1960, în Marea Britanie, aproape orice personalitate relativ cunoscută, de la medici la biologi, poate fi regăsită printre membrii mișcării eugenice[55].

În acest orizont, vulgarizatori mediocri, precum bibliotecarul Georges Vacher de Lapouge, oameni de litere mai mult sau mai puțin rafinați, precum Arthur de Gobineau și somități academice, respectabile și în același timp populare, precum Ernst Haeckel, Ludwig Gumplowicz sau Francis Galton produc (din rațiuni variate) un corpus de texte care devine spre sfârșitul secolului al XIX-lea un fel de bibliografie obligatorie pentru orice abordare (elevată) politică sau teoretică a *problemei inegalității*. Totuși, atât rasismul cât și eugenia, ca doctrine de sinteză (mai mult sau mai puțin eclectice), nu s-au limitat la dezvoltarea darwinismului social, ci au împrumutat din gândirea secolului al XIX-lea, de la frenologie la literatură comparată, tot ceea ce nu punea în discuție fundamentul, și anume că producerea unei populații viitoare „mai bune” este

53 Pichot, *op. cit.*, p. 346.
54 Ibidem, p. 179.
55 Ann Oakley, *op. cit.*, p. 168.

posibilă, dezirabilă și chiar etică. Folosindu-se de această *știință marginală*, predată uneori sub acoperirea unor științe precum economia, sociologia sau psihologia (forțând puțin curricula), iar alteori ca știință propriu-zisă, deloc marginală, sub denumirea de eugenie sau antropologie[56], antisemitismul și-a lustruit fundamentele teoretice.

Cea mai completă (dezinhibată și radicală) legătură dintre eugenie, rasism și antisemitism s-a realizat în Germania după Primul Război Mondial, unde s-au întâlnit o serie de condiții favorabile. În primul rând, această nedisimulare dezinhibată a avut drept condiție de posibilitate sentimentul de sinceritate cinică de după Pacea de la Versailles; deoarece, mai vizibil decât în cazul altor păci, cel puțin pentru învinși, „pacea aceasta înseamnă o continuare a războiului cu alte mijloace"[57]. Cu alte cuvinte, avem de a face cu o abandonare a *discursului universalist* în favoarea a ceea ce Foucault numește „discurs despre război înțeles ca relație socială permanentă, ca fundal de neșters al tuturor raporturilor și al tuturor instituțiilor de putere"[58]. De aici și tendința de utilizare (mai degrabă practică decât critică) a unor filosofi precum Nietzsche și Marx, de aici și cultul pentru personalități precum Napoleon[59], care și-au impus voința. Ca să nu mai vorbim de darwinism, care se simte extrem de confortabil într-un asemenea context emoțional. Se

---

56 Lévi-Strauss numea rasa ca fiind „păcat originar al antropologiei" (*apud* Michael S. Billinger, „Another Look at Ethnicity as a Biological Concept. Moving Anthropology Beyond the Race Concept", *Critique of Anthropology,* 3, vol. 27, 2007, p. 2).

57 Franz Schauwecker *apud* Peter Sloterdijk, *Critica rațiunii cinice,* vol. II, Editura Polirom, Iași, 2003, p. 222. Jocul de cuvinte realizat în 1929 de Schauwecker reprezintă inversarea celebrului principiu al lui Carl von Clausewitz, inversare făcută azi celebră de către Michel Foucault (după reinventarea ei; la fel ca în cazul termenului „biopolitică").

58 Michel Foucault, *„Trebuie să apărăm societatea". Cursuri susținute la Collège de France (1975-1976),* Editura Univers, București, 1999, p. 62.

59 Sloterdijk, *op. cit,* pp. 272-279.

poate observa că vulgarizarea criticii secolului XIX a fost bine internalizată, tinzând să devină acțiune, aparent cu cărțile pe față (chiar și în cazul „blufului"), în contextul sentimentului de prăbușire generală, de amurg al civilizației și de război difuz, eventual civil. S-ar putea spune că noua violență a discursului politic se datorează, pe de o parte, extinderii procesului de democratizare, deoarece această „tonalitate acută"[60] echivalează cu un plus de sinceritate pentru masele de alegători, iar, pe de altă parte, se datorează integrării treptate a criticii în acțiune (cu același efect de sinceritate) deoarece „naivitățile și tensiunile volitive dintr-un strat cultural dominant s-au consumat prin procese de învățare strategice"[61]. Peter Sloterdijk remarcă faptul că „tiparele de gândire real-politice"[62] au pătruns „până jos, la omul de pe stradă"[63], determinând o acceptare cinică „a cruzimilor necesare"[64] în majoritatea domeniilor aflate în conexiune cu acțiunea.

În al doilea rând, aspectul radical, urgent și violent se datorează contextului socio-economic. Și anume, dezastrele economico-sociale și sanitare de după Primul Război Mondial (adică o creștere a nevoilor de asistență într-un context economic mult mai sărac) au generat numeroase discuții și soluții referitoare la prevenirea colapsului poporului german[65], mai ales în cazul profesiunilor libere aflate în contact cu aparatul de stat (medici și avocați). În asemenea condiții, deja criticatele concepte „umanitate" și „bunăvoință" au lăsat locul unor concepte „mai adecvate" noii situații.

Imaginea se completează dacă adăugăm tradițiile științifice (antropologia fizică, rasismul și social-darwinismul), juridice (principiul *jus sanguinis* guverna chestiunea cetățeniei într-o

60 Schorske, *op. cit.,* p. 116.
61 Sloterdijk, *op. cit,* p. 191.
62 Ibidem, p. 274.
63 Ibidem, *l. cit.*
64 Ibidem, p. 276.
65 Hawkins, *op. cit.,* p. 232.

măsură mai mare decât în Occident[66]) și popular-politice (pangermanismul și antisemitismul). În plus, antisemitismul era răspunsul curent la chestiunile sociale pentru dreapta central-europeană. Folosind formula austriacului Ferdinand Kronawetter, putem spune că *antisemitismul era socialismul imbecililor*[67]. Acesta este poate motivul pentru care stânga, cel puțin în zonele germane, s-a poziționat ca adversar al antisemitismului. Potrivit lui Norbert Elias, socialiștii germani au luptat cu antisemitismul nu din sentimente de prietenie pentru evrei, ci din opoziție față de *dreapta* care promova această ideologie[68]. Deoarece mulți socialiști pragmatici vedeau în astfel de agitațiuni o încercare a dreptei de a „fura" electoratul stângii prin ademenirea cu un soi de *socialism feudal* reacționar cu iz revoluționar[69]. Însă trecut prin evoluționism, care era limbajul epocii și prin eugenie, care era limbajul științei, aspectul „imbecilizant" se poate estompa. Au existat numeroși socialiști, unii dintre ei celebri, precum Karl Kautsky, care au căzut în capcana eugeniei. Asemeni unor feministe, aceștia au văzut în eugenie un mijloc de a îmbunătăți asistența socială sau, cel puțin, de a orienta interesul opiniei publice în această direcție, în pofida violenței simbolice a acestui discurs care submina principiul egalității.

Sub numele de *igienă a rasei*, eugenia, rasismul și antisemitismul și-au găsit, ca nicăieri altundeva, împlinirea în Germania lui Hitler sterilizând persoanele „rasialmente

---

66 George M. Fredrickson, „The Historical Construction of Race and Citizenship in the United States", United Nations Research Institute for Social Development, Identities, Conflict and Cohesion Programme Paper Number 1, October 2003, p. 13.

67 Maxima lui Kronawetter, coleg de partid cu antisemitul Karl Lueger, a fost popularizată în Germania de August Bebel. (Robert S. Wistrich, „The SPD and Antisemitism in the 1890s", *European History Quarterly*, vol. VII, 1977, p. 189).

68 Norbert Elias, „On the Sociology of German Antisemitism", *Journal of Classical Sociology*, vol. I, 2001, p. 220.

69 Wistrich, *op. cit.,* pp. 177-185.

incorecte"[70] cu aceeași ușurință cu care în țările „democratice" erau sterilizați doar bolnavii și săracii. Procesul a început în 1937[71] cu sterilizarea metișilor rezultați din întâlnirile trupelor franco-africane cu indigenele, cu ocazia Primului Război Mondial. Apoi au fost luați în vizor pentru sterilizare romii. Iar odată cu începerea războiului, considerentele de economie (timp și bani) au dat câștig de cauză „eutanasiei", ca metodă mai urgentă și mai eficientă decât sterilizarea: evrei, romi, comuniști și bolnavi (aceștia din urmă fără discriminare). Aceste crime au adus pe culmi nebănuite demografia aplicată, adică ceea ce naziștii numeau „biologie aplicată"[72]. Din această perspectivă, se poate observa că distincția dintre eugenie și rasism a apărut mai degrabă din considerente „politice" (geopolitice) decât „teoretice" (biopolitice), cauza principală fiind opțiunile de alianță din timpul celor două războaie mondiale. Dacă după Primul Război Mondial, eugeniștii americani sau britanici au simțit nevoia să se distanțeze de știința care i-a servit politicii lui Wilhelm al II-lea[73], după cel de-al Doilea Război Mondial, eugeniștii „democratici" au fost nevoiți să se debaraseze de imaginea demonizată a eugeniei germane[74]. Din acest moment, pentru opinia publică, „eugenia" a devenit la fel de compromițătoare ca „eutanasia" nazistă.

Este adevărat că în literatura sociologică americană filoeugenică sunt de găsit critici dure la adresa nordicismului încă din perioada interbelică, apărute ca o reacție la propaganda

---

70 Pichot, *op. cit.,* p. 390.

71 Ibidem, p. 391.

72 „Național-socialismul este biologie aplicată": Hans Schemm *apud* Max Weinreich, *Universitățile lui Hitler. Contribuția intelectualilor la crimele Germaniei împotriva evreilor*, Editura Polirom, Iași, 2000, p. 38.

73 Frank H. Hankins, *The Racial Basis of Civilization. A Critique of the Nordic Doctrine,* New York & London, Alfred A Knopf, 1926, p. viii.

74 Dan Stone, „Race in British Eugenics", *European History Quarterly*, vol. 31, 2001, p. 403.

germană din timpul Primului Război Mondial (și după). Însă astfel de critici, chiar dacă se sprijină pe argumente împrumutate din antropologia culturală de inspirație boasiană, sunt adeseori îndreptate doar spre „dogmatismul" și „credulitatea"[75] sau spre excesul de „imaginație artistică"[76] ale rasismului clasic, fără a fi mai puțin rasiste în privința fundamentelor. De exemplu, sociologul Frank H. Hankins, marele critic al doctrinei nordiciste, vede ca superficială ierarhia între rasa ariană și alte rase (inclusiv cea neagră) găsind genii și imbecili pretutindeni. Autorul vede ca neștiințifică *o ierarhie,* însă bunul simț și știința eugenică nu îl lasă să vadă ca neștiințifică *ierarhizarea biologică în general.* Astfel, rasele sunt „inegale" nu prin calitatea membrilor, ci prin numărul membrilor de calitate[77]. Un bun cititor de antropologie culturală (ca să nu spun un fin observator al socialului) ar interpreta diferența numerică pornind de la sistemul de învățământ, de la circulația informației culturale care produce membri „de calitate" sau s-ar abține de la speculații (în dulcele stil pozitivist) în cazul în care nu există cercetări în această direcție. Astfel de abordări ne arată că nu poți fi culturalist și biologist în același timp – și că eugenia este acea formă de rasism acceptabilă pentru zonele mai puțin favorizate de discursul arianist sau poate fi văzută ca o curățire a științei preocupată de fundamentarea „inegalității biologice", o decongestionare de complicațiile explicative ale rasismului clasic.[78]

Este la fel de adevărat faptul că, încă din perioada interbelică, numeroși eugeniști britanici au văzut un pericol în mitul arian și în „deviația" rasistă din eugenia germană. Însă la fel ca în cazul americanilor, critica lor se oprește când este vorba de fundamentele rasiste sau de metodologia care orientează analiza spre sancționarea metisajului sau a diferențelor de spor

75 Hankins, *op. cit.,* p. 175.
76 Ibidem, p. 193.
77 Ibidem, p. IX.
78 Ibidem, p. 252.

demografic între albii merituoși și ceilalți – chestiuni pe care le împărtășesc cu colegii lor germani[79]. Marea diferență între școlile germane respectiv anglo-saxone a fost la nivelul practicii. Cadrul democratic a încetinit aplicabilitatea prescripțiilor noii științe. Iar în SUA, datorită federalismului, aplicabilitatea a fost inegală, lovindu-se de contexte și voințe diferite de la stat la stat, eclipsând performanțele statului Virginia – inegalabile până la război, atât juridic cât și practic. În plus, cercetătorii au constatat o aplecare spre antisemitism mai redusă și o traducere a chestiunii rasiste într-o chestiune a imigrației[80].

Relația de îngemănare teoretică dintre eugenie și rasism poate fi relevată mai ușor dacă o urmărim pe „teren neutru", adică lăsând la o parte marii producători de discurs eugenist sau rasist (care ne-ar plasa în disputa *liberalism cosmopolit versus totalitarism exclusivist*), pentru a vedea ce se întâmplă în cazul micilor producători dintr-o țară precum România, care gusta din toate. În perioada interbelică, s-a dezvoltat în Transilvania un curent academic în care tensiunea dintre eugenie și rasism era prezentă. Pe de o parte, erau eugeniștii cu bibliografie americană de ultimă oră, care preferau să facă referire la Charles Benedict Davenport sau la Harry Hamilton Laughlin[81], iar pe altă parte erau cei cu bibliografie europeană, care preferau orice, de la Arthur de Gobineau la Alfred Rosenberg. Dincolo de nuanțele bibliografice și dogmatice, de opțiunile personale și oportunitățile de carieră, toți eugeniștii clujeni i-au adoptat, retroactiv, ca părinți pe Charles Darwin, Gregor Mendel și Francis Galton[82]. Această chestiune este

---

79 Stone, *op. cit.*, pp. 416-417.

80 Ibidem, p. 418.

81 În paginile *Buletinului eugenic şi biopolitic* (vol. I, Cluj, 1927, pp. 253-257) a fost publicat un text al acestui eugenist, expert al Comisiei de Imigrare şi Naturalizare a Camerei Deputaţilor din Washington. Textul lui Laughlin este mai radical decât tot ceea ce s-a publicat în anul respectiv în *Buletinul* clujean.

82 Iordache Făcăoaru, „Originile ştiinţei eugenice. Scurte consideraţiuni istorice", *B.E.B.*, vol. I, Cluj, 1927, pp. 155-158.

dezvoltată în capitolul trei al prezentei teze, dezvăluind faptul că „incompatibilitățile" teoretice dintre eugenie și rasism sunt adeseori doar expresia idiosincraziilor autorilor sau a strategiilor contextuale în privința alianțelor politice (pentru accesul la poziții de decizie) și economice (pentru accesul la fonduri).

*

Din punct de vedere practic, rasismul și antisemitismul sunt două fețe ale aceleiași monede care circula între simțul comun și politica oficială. Dacă în cazul *teoriei* am folosit preponderent o analiză difuzionistă, urmărind pe cât era posibil circulația teoriilor rasiste, în cazul *practicii* voi folosi preponderent o analiză funcțională, dezvăluind tendința de conservare a structurilor, a raporturilor de putere în care sunt implicate ierarhii și privilegii precum și tendința de adaptare (*supraviețuire*, după formula lui Lévi-Strauss) a discursurilor de la un context la altul. Problema analizei practicilor în istorie constă în faptul că acestea pot fi urmărite doar prin simptomele lor sau prin obiectele care le „reifică privirii noastre"[83], adică prin textele și prin evenimentele accesibile memoriei – de fapt, prin ceea ce poate fi numit memoria politică a evenimentelor. Totuși, autori precum Michel Foucault au arătat că instituțiile sociale ale trecutului nostru (formale și informale) au lăsat suficiente urme pentru a se putea reconstitui raporturile și mecanismele de putere, producerea și reproducerea unor modele de acțiune și reprezentare.

Atât rasismul cât și antisemitismul trebuie văzute ca practici ale *distincționării* care servesc menținerii unor *ierarhii*. Ambele folosesc ca ultim reper originea, atunci când criteriile culturale sau economice sau orice alte criterii care pot fi subsumate conceptului general de „cultură" eșuează în a mai îndeplini cele două funcții (distincționare și ierarhizare). De asemenea, ambele sunt focalizate pe traversarea grani-

83 Veyne*, op. cit.*, p. 375.

țelor, condamnând „metisajul", „mezalianța", „șarlatania", „convertirea", „arivismul" etc. Încercând să traseze „spațiul unei sociologii a rasismului"[84], Michel Wieviorka afirmă că „visele rasismului își au mai curând originea în ideologiile de clasă decât în cele naționale"[85]. Chiar dacă, în diferite texte, astfel de practici au primit o coloratură etnică și s-au numit rasism sau o coloratură religioasă și s-au numit antisemitism (sau diverse alte coloraturi și au purtat diverse denumiri de la anti-feminism la eugenie), este mai puțin important pentru o analiză care încearcă să înțeleagă mecanismele care le produc și reproduc.

Mecanismul de putere din spatele acestor practici poate fi ușor dezvăluit pornind de la *sancțiunea* contravenției de traversare a granițelor dintre privilegiați și neprivilegiați. Este cât se poate de notoriu faptul că, indiferent de numărul de strămoși „arieni", un individ este catalogat de către antisemiți ca evreu dacă are un strămoș evreu. Sau indiferent de numărul de strămoși „albi", un individ este catalogat de către rasiști ca „negru" dacă este rezultatul metisajului. Referindu-se la ultimul exemplu, regăsibil în societatea modernă americană, Pierre Bourdieu numește „hipo-descendență"[86] acest principiu al alocării, conștientă sau inconștientă, a poziției considerată ca inferioară. Avem, deci, de a face cu un fel de gestiune voluntară a strămoșilor sau, dacă nu există o astfel de voință, cu o sancționare socială a proastei gestiuni. Este curios faptul că o astfel de sancționare se face întotdeauna în numele discursului dominant (religios, științific etc.). De asemenea, se poate observa că discursurile descriptive se conformează discursurilor prescriptive anterioare, astfel încât practica să își urmeze cursul „firesc". De exemplu, dacă poziția marginală (sau poziția

---

[84] Michel Wieviorka, *Spațiul rasismului,* Editura Humanitas, București, 1994, p. 175.

[85] Ibidem, p. 164.

[86] Pierre Bourdieu and Loïc Wacquant, „On the Cunning of Imperialist Reason", *Theory, Culture & Society,* vol. 16 (1), 1999, p. 45.

privilegiată) a unui grup a fost descrisă (și justificată ca atare) din perspectivă teologică (damnat sau ales), este foarte probabil ca acel grup să rămână marginal (sau superior) și într-o descriere științifică ulterioară; astfel încât raporturile de putere existente se conservă. Bineînțeles, în funcție de întâmplări, noi alianțe și schimbarea *de facto* a raporturilor de putere, noile categorii de inferiori și superiori se pot redesena ușor, ponderând „greutatea" modelului discursiv folosit cu „greutatea" situației de fapt care trebuie să încapă în modelul redesenat. Se poate spune că atât rasismul cât și antisemitismul sunt un gen de practici „reacționare" (cu toate că după Darwin se sprijină pe teorii „progresiste") care au în vedere menținerea intactă a categoriilor (în dauna regândirii acestora) în momentul în care o realitate mai fluidă le pune în discuție. Cercetările mele au întâlnit adesea încercări de „păstorire" a categoriilor astfel încât corespondențele dintre semnificant și semnificație să nu fie „falsificate" de devenire. Instrumentele de lucru variază de la ironie, indignare și alte elemente de violență simbolică până la violența propriu-zisă. La mijloc se află *obișnuințe* și *privilegii* adeseori traduse în *nevoia de ordine* și *consens*. De aceea, astfel de practici au întâlnit susținere mai degrabă în zonele conservatoare ale societăților europene.

Analiza pe care o propun are un punct slab. Și anume, alăturând chestiuni de obicei considerate periculoase (precum rasismul și antisemitismul) cu alte chestiuni care de obicei nu sunt considerate periculoase (precum cultul elitelor și opțiunea politică pentru dreapta moderată), analiza poate fi văzută, la o privire superficială, ca reducționistă.

Totuși, alăturarea și analizarea împreună nu înseamnă echivalare (nici măcar în cazul rasismului și antisemitismului). E vorba de practici vecine care se influențează, condiționează sau legitimează uneori reciproc, alteori doar unilateral – și care pot fi înțelese mai ușor dacă sunt analizate împreună. Așadar, punctul slab despre care vorbeam apare la o citire politică. Deoarece, textele privitoare la rasism sau antisemitism

se citesc astăzi pornind de la presupoziția că „în loc să fie o unealtă de analiză, conceptul *rasism* devine un instrument de acuzare”[87]; iar această acuzare se poate extinde prin astfel de alăturări.

Îmi asum acest risc (conștient de faptul că o astfel de discuție e invariabil politică), deoarece, evitându-l, riscăm să ocultăm anumite procese și traiectorii, iar rasismul și antisemitismul să devină mai neinteligibile sau inteligibile doar sub eticheta de iraționalitate, eventual girată de câteva argumente psihologice. Mă îndoiesc însă de faptul că metodologia psihologiei ne-ar ajuta să înțelegem[88] de ce acești indivizi „dezechilibrați” sunt atât de asemănători în privința discursului adoptat, sau de ce uneori s-au impus cu succes, sau de ce au fost atât de mulți, sau de ce unii erau considerați personalități respectabile etc. De aceea, în loc să retro-diagnosticăm indivizi, poate ar fi mai util să căutăm interese, raporturi și mecanisme de putere, modele de discurs și acțiune sau cum anume se impun diverse strategii de viață sau alte și alte condiționări care fac indivizii asemănători și produc „consensuri în privința naturii realității construite”[89].

(a) *Rasismul,* ca practică, putem spune că s-a născut din pasiunea pentru genealogii. Mai exact, în momentul în care acest tip de curiozitate a trecut de la genealogia unei persoane, a unei familii, la cea a unui grup. Pasiunea pentru genealogii e veche de când „aristocrația”[90]. Acest „rasism negativ” al

---

87 Ibidem, p. 44.

88 Eduardo Bonilla-Silva, „Rethinking Racism: Toward a Structural Interpretation”, *American Sociological Review*, Vol. 62, No. 3. (Jun., 1997), p. 467.

89 Eric Wolf, *Europa şi populaţiile fără istorie,* Editura ARC, Chişinău, 2001, p. 382.

90 Nu este cazul aici să începem o discuţie detaliată şi complicată despre momentul şi locul exact al apariţiei unor astfel de tehnici de distincţionare (astfel de abordări pot fi găsite în operele antropologului francez Louis Dumont).

nobililor, denumit astfel de către Michel Foucault,[91] a fost o ideologie menită să conserve nu numai situația materială fericită a unor astfel de familii, ci și un sistem de privilegii, de statute care ofereau beneficii și drepturi.

Prin ideologie înțeleg un sistem de idei și practici, nu neapărat formalizat, care a impus, în cazul de față, această *logică a ierarhiilor* nu numai clasei care a produs-o și beneficiază de pe urma situației, ci și celor afectați negativ de aceasta, care, probabil, în anumite perioade se simțeau confortabil în situația lor de non-aristocrați. Ideologia, odată internalizată, produce un sentiment de liniște sau, cel puțin, de resemnare. Iar când privilegiile se transmit ereditar, pare firesc ca ereditatea să capete importanța cuvenită, iar memoria strămoșului (ale cărui merite se transmit prin sânge) să fie păstrată pe cât posibil vie. Ca o precizare, *hereditas* e preluat în 1820 ca analogie biologică din vocabularul dreptului[92].

Legătura dintre *sângele albastru* și rasism (în formă incipientă) pe care o face Foucault nu e atât speculație, cât interpretare. Acest tip de problematizare poate fi găsit inclusiv în textele „nativilor". Cu alte cuvinte, rasismul a început să fie văzut ca rasism în momentul în care au apărut și discursuri care să motiveze și să legitimeze astfel de practici sociale puse sub semnul întrebării de schimbările survenite în dinamica socio-politică. De exemplu, Anne Gabriel Henri Bernard de Boulainvilliers (1658-1722), cu un secol înaintea lui Gobineau, opunea plebei galo-romanice sângele nobil al francilor[93] într-una din încercările de a reîntemeia privilegiile periclitate de vremuri ale nobilimii franceze. Adică, tocmai s-a făcut trecerea de la genealogia familiei la genealogia unui grup social – încă destul de înrudit, chiar dacă nu după origine, cel puțin pe parcurs. Deși nu a folosit cuvântul rasă, care era

---

91 Michel Foucault, *Voința de a cunoaște,* Editura de Vest, Timișoara, 1995, p. 95.

92 Pichot, *op. cit.*, p. 80.

93 Michel Foucault, *Trebuie să apărăm societatea...*, pp. 73-95 *passim*.

deja în vocabularul francez încă din secolul XVI (cu un sens incert)[94], Boulainvilliers a produs un model de problematizare pentru rasismul european[95]. Ulterior, acest model, ca atare sau inversat, a fost refolosit sistematic începând cu Revoluția Franceză – de abatele de Siéyes, mai târziu de Guizot, Gobineau, Gumplowicz[96], devenind un fel de motiv folcloric de *haute vulgarisation*. Gobineau, părintele recunoscut al rasismului, a recurs la această variantă aristocratică, dar într-o manieră pesimistă. Nesigur pe originea sa, nesigur pe viitorul aristocrației după nenumăratele revoluții, Gobineau a echivalat atenuarea distincțiilor de clasă după sfârșitului Vechiului Regim cu sfârșitul lumii cauzat de atenuarea diferențelor rasiale din cadrul umanității. De aici și interesul pentru problema mai veche a metisajului, care constituie miezul oricăror practici rasiste:

> „Popoarele nu pier decât din cauza degenerării"[97] și „toate marile civilizații, [...] care au avut ca fondatori rasa ariană [...] au decăzut atunci când sângele lor s-a diluat."[98]

Michael Biddiss remarcă o similaritate între răspunsul pe care l-a dat Gobineau la amenințarea *status-quo*-ului aristocratic de către burghezie și răspunsul pe care l-a dat fascismul la amenințarea *status-quo*-ului burghez de către proletariat.[99]

---

94 Cuvântul rasă începe să apară încă din secolul al XVI-lea în limbile italiană, spaniolă, portugheză, franceză şi engleză denotând nobilitate şi calitate, fără vreo referire la chestiuni psihosomatice. Acestea încep să fie adăugate în secolele XVIII şi XIX. (Ruth Wodak and Martin Reisigl, „Discourse and Racism: European Perspectives", *Annual Review of Anthropology*, Vol. 28. (1999), p. 176).

95 Louis Dumont, *Eseuri despre individualism,* Editura Trei, Bucureşti, 1996, p. 189.

96 Hankins, *op. cit.,* p. 119.

97 Arthur de Gobineau, *Eseu despre inegalitatea raselor,* Editura Incitatus, Bucureşti, 2002, p. 15.

98 Ibidem, pp. 152-154.

99 Michael D. Biddiss, „ Fascism and the Race Question: A Review of Recent Historiography", *Race and Class*, vol. 10, 1969, p. 256.

Faptul că în istoria ostilităților întâlnim mai degrabă *reciclarea* decât *inovația* nu trebuie privit neapărat ca lipsă de imaginație, ci ca abilitate strategică. În cazul bătăliilor ideologice, armele vechi sunt, de obicei, mai performante decât cele noi, precum *brand*-urile recunoscute în marketing – deoarece există deja „consumatori" care au gustat respectivele discursuri. Bineînțeles, cu condiția să nu fie uzate moral, adică bine discreditate. Potrivit lui Michel Foucault, rasismul a devenit rasismul pe care îl cunoaștem noi, „ale cărui fructe le-am gustat și noi,"[100] în momentul în care „burghezia"[101] a transpus, într-o nouă formă, în limitele plauzibilului, atât discursul cât și procedeele utilizate de nobilime pentru a-și afirma și menține distincția de castă. Alături de cunoscutele și blamatele considerente economice care guvernau mariajele apar și „tarele de pe piața matrimonială"[102]. Considerentele eredo-biologice precum și cele filantropico-culturale, spre deosebire de cele economice, nu au devenit obiectul ironiei; din contră, au devenit un fel de blazon al „noilor aristocrați" și o ideologie exportată cu succes celorlalte clase, devenind un bun comun, un *de-la-sine-înțeles* al europenilor secolului al XIX-lea.

> „Sângele i-a fost burgheziei propriul sex. Și nu e vorba aici de un joc de cuvinte; multe din temele specifice manierelor de castă ale nobilimii se regăsesc la burghezia secolului al XIX-lea, dar sub formă de precepte biologice, medicale ori de eugenie; preocuparea de ordin genealogic s-a transformat în neliniște privind ereditatea; pentru căsătorii s-au luat în considerare nu numai imperative economice și reguli de omogenitate socială, nu numai speranțe de moștenire

---

[100] Foucault, *Voința de a cunoaște...,* p. 95.

[101] Poate că termenii „burghezie" şi „aristocrație" nu sunt cei mai potriviți pentru a descrie realitatea grupurilor pe care le-ar putea acoperi. Mai degrabă am folosi în ambele cazuri conceptul de *privilegiați ai puterii,* pentru a prinde categoriile complexe de indivizi interesați în păstrarea situației în care puterea nu este pentru toată lumea sau, cel puțin, nu în același grad. Acest termen ar descrie mai bine realitatea faptului că „spiritul de castă" era mai degrabă o pretenție și o dorință – și doar uneori o realitate.

[102] John B. Haycraft *apud* Pichot, *op. cit.,* p. 201.

> ci și amenințări la adresa eredității: familiile purtau și ascundeau un blazon răsturnat și sumbru ale cărui simboluri infamante erau maladiile ori tarele rubedeniilor."[103]

Toate aceste „tehnologii ale mariajului sănătos"[104] au servit ca replică la metodele de conservare a sângelui *albastru* folosite de nobilime: era vorba de o perpetuă *îmbunătățire* a sângelui. Acest tip de *poziționare* socială a grupului care în secolul al XIX-lea era și principalul consumator de carte a făcut posibil succesul „filozofiei veterinare"[105] ca discurs ce legitima și oferea suport teoretic respectivelor practici. Acest discurs era livrat ca eugenie sau rasism, în funcție de ponderea mai mică sau mai mare acordată explicit etnicității. Totuși, trebuie menționat faptul că *rasismul dinamic* (eugenia) pune un accent mai mic pe depășirea barierelor rasiale în sine și un accent mai mare pe individul care le depășește[106], adică pe calitățile „rasiale" sau „biologice" ale individului concret. Ochiul selectiv își mută atenția (sau o rafinează) de la grupuri mari de populație la grupuri mai mici din interiorul unei populații, îngrijorându-se de ratele diferite de reproducere dintre grupuri întru popularea viitorului[107]. Pășind astfel pe teritoriul statisticii, rasismul eugenic e o împlinire a rasismului, în dublu sens. Pe de o parte, printr-o astfel de adaptare la noile exigențe ale credibilității, rasismul dispune de o bază științifică mult mai solidă și de o aplicabilitate tehnico-birocratică mult mai mare. Pe de altă parte, avem de-a face cu o împlinire în sensul atingerii limitei maxime. Prin eugenie, discursul rasist e aplicabil întregii societăți, „legile" biologiei permit mecanismelor de stat să aplice selectiv *legile propriu-zise*. Însă rasismul pierde din violență odată ce grupurile vizate nu mai sunt atât

---

103 Foucault, *Voința de a cunoaște…,* p. 94.
104 Idem, *Anormalii. Cursuri susținute la Collège de France (1974-1975),* Editura Univers, București, 2002, p. 352.
105 Poliakov, *op. cit.,* p. 384.
106 Hankins, *op. cit.,* p. 48.
107 Ibidem, p. 138.

de clare și atât timp cât se mai poate evada dintr-o categorie în alta. De aceea, de la caz la caz, un eugenist poate fi rasist fără să se considere antisemit (sau chiar fără să se considere rasist). Probabil de aceea, unii naziști, privind retroactiv din perspectiva anului 1940, au considerat genetica și eugenia ca încercări de deturnare a doctrinei de pe adevăratul drum de către „cercurile evreiești democratice și cele preoțești"[108]. În plus, odată ce fantezia rasistă e introdusă în corsetul științei, unde afirmațiile probate sunt nevoite să combată alte afirmații probate și unde eroarea are șanse mai mici să revină, singurul spațiu de plauzibilitate care îi mai rămâne speculației fanteziste este viitorul, în așteptarea de probe[109]. Dar, prin aceasta, începe agonia. Probabil că această „maturizare" a rasismului, alături de asocierea acestuia cu atrocitățile hitlerismului, a contribuit după Al Doilea Război Mondial la ieșirea sa din zona „oficială" occidentală, de prim plan, dominată actualmente de „un antirasism hegemonic instituțional și profesionalizat"[110] uneori cu efecte rasistoide și rasistogene[111], spre teritorii mai obscure.

(b) *Antisemitismul* este o chestiune puțin mai complicată sau, cel puțin, așa pare pornind de la cele mai vizibile încercări academice de abordare teoretică sau conceptuală. Folosind formularea lui David T. Goldberg referitoare la rasism, aș spune că antisemitismul a fost (și încă este) un discurs mai

---

108 Weinreich, *op. cit.,* p. 33, nota 52.

109 *Cf.* Hankins, *op. cit.*, p. 365.

110 Pierre-André Taguieff, *La force du préjugé. Essai sur le racisme et ses doubles,* Édition la Découverte, Paris, 1988, p. 413.

111 Ibidem, p. 421. Taguieff critică ineficacitatea pe care o are uneori o astfel de abordare a chestiunii, care poate genera un rasism îndreptat împotriva rasismului (efecte rasistoide), respectiv un anti-antirasism (efecte rasistogene); acest dublet, rasism-antirasism, generând „un proces fără sfârşit, semănând cu un cerc infernal" (Ibidem, p. 475). În același sens, consider că textele de slabă calitate care abordează antisemitismul sunt la fel de dăunătoare precum textele antisemite, deoarece oferă prilejul revenirii în prim plan a diverşilor critici, nu toți motivați de corectitudinea și acuratețea științifică a problemei.

„cameleonic”[112] decât rasismul, date fiind doar tradițiile scrise mai îndelungate, care au supraviețuit mai multor paradigme. Din acest punct de vedere, consider că, pentru o analiză structuralistă, antisemitismul este cel mai interesant fenomen, deoarece pare să fi rămas destul de neschimbat în fond, în pofida schimbărilor de formă datorate transformării surselor de legitimare.

Am văzut că nu rasismul a creat practicile sociale segregatorii, ci invers. De cele mai multe ori, rasismul a fost instrumentul de gestiune a raporturilor de putere și a chestiunilor tradiționale în societățile în care forța tradiției era puternică, iar mecanismele ei, în general, necunoscute. Se poate vorbi la fel și în cazul antisemitismului. Se poate spune că antisemitismul a fost strămoșul rasismului, cu toate că rasismul a dat ulterior o nouă față antisemitismului.

Potrivit lui Michel Wieviorka, în Spania de după 1480, anul instituirii Inchiziției locale, „alianța dintre Biserică și putere a inventat, prin regulamentele de *puritate a sângelui*, prima versiune cu adevărat politică și biologică a rasismului.”[113] Problema merită o minimă clarificare, deoarece marii istorici au păreri divergente în această privință. De exemplu, Fernand Braudel susține că „a discuta în legătură cu Spania [...] despre rasism nu are o justificare rațională” [114], chestiunea în cauză fiind una de natură strict religioasă, prost înțeleasă datorită diferențelor culturale dintre istoricii laici de azi și nativii pioși ai secolelor XVI-XVII. Însă așa cum spunea Gavin Langmuir, nu trebuie să privim cu naivitate toate acțiunile indivizilor etichetați „creștini” sau „evrei” ca și cum ar fi dictate de religia

---

112 David Theo Goldberg, „Racism and Rationality: The Need for a New Critique”, *Philosophy of the Social Sciences*, Vol. 20, No. 3, September 1990, p. 344.

113 Wieviorka, *op. cit.,* p. 148.

114 Fernand Braudel, *Mediterana și lumea mediterană în epoca lui Filip al II-lea,* vol. IV, Editura Meridiane, București, 1986, p. 199.

acestora[115]. Părerea mea este că, dacă depășim analiza strict „ideologică” (în sensul restrâns, de ideologie formală, așa cum este înțeles în științele politice) și *orientarea după intenții*, se poate observa că în cazul antisemitismului, cel puțin în cazul practicii, chestiunile religioase se împletesc cât se poate de firesc cu alte chestiuni de natură politică. De asemenea, foarte multe dintre divergențele istoricilor nu au la bază atât fondul problemei cât formulările lor tranșante, uneori extravagante. De aceea, pentru a pătrunde în miezul problemei, trebuie să depășim aceste obstacole inutile. Fondul problemei constă în încercarea ideologică și practică a Bisericii de a face o distincție între *adevărații creștini* și *creștinii de circumstanță* (posibili devianți) și de a-i sancționa pe cei din urmă – și, mai important, în practicile sociale și politice care au utilizat în diverse scopuri și strategii noile instrumente inventate de Biserică. Problema nu este dacă aceste scopuri erau antisemite sau rasiste, ci că rezultatul a generat ceea ce se poate numi rasism și antisemitism. Multe dintre ele au fost doar chestiuni ordinare care implicau o anumită notă de josnicie, fără coloratură etnică sau pioșenie religioasă. Altele au servit interese cât se poate de nobile la vremea respectivă. De exemplu, zelul și fermitatea lui Torquemada au fost apreciate la Roma[116] pentru rolul jucat în internalizarea catolicismului – iar la curtea Spaniei pentru rolul jucat în unificarea în profunzime și în întărirea puterii centrale. De asemenea, au fost lupte pentru putere, încercări de a obține avantaje economice sau chiar încercări sincere de convertire (ori de readucere pe calea cea bună) a căror virulență și-a depășit scopul inițial. De asemenea, „rolul jucat de apostați în dezvoltarea ulterioară a intoleranței va fi o trăsă-

115 Gavin I. Langmuir, *Toward a Definition of Antisemitism,* University of California Press, 1990, p. 303.

116 Fapt care reiese din discuțiile papei Sixtus al IV-lea cu cardinalul Borgia, viitorul papă Alexandru al VI-lea (Henry Charles Lea, *A History of the Inquisition of Spain,* vol. I, New York and London, 1906, p. 175).

tură definitorie a vieții evreiești din Spania secolelor XIV și XV."[117] De exemplu, Raimundus Martini (1220–1284), un bun cunoscător al literaturii talmudice, a scris în favoarea sincerei convertiri a evreilor violenta lucrare *Pugio Fidei Adversus Mauros et Iudaeos*, lucrare care va servi ca model și sursă de documentare pentru lucrări împotriva evreilor convertiți.[118] Ulterior lucrarea a fost publicată atât la Paris (1651) cât și la Frankfurt am Main (1687).

În Spania Inchiziției, au fost luați în vizor câteva sute de mii de evrei convertiți la creștinism – din interes sau din credință, înainte de 1492 (anul expulzării evreilor), de nevoie, din credință sau prin descendență, după. În epocă purtau numele de *conversos,* noi creștini sau, ca peiorativ, *maranos* (porci). Între 1480-1825, în derularea a 2.000 de *acte-de-credință,* au ars doar 30.000 de „iudaizanți"[119], număr care, potrivit marii majorități a istoricilor, se înscria în standardul vremurilor, tulburate de Reformă. Potrivit lui Henry Kamen, tribunalele Inchiziției din restul Europei, care nu se ocupau atât de iudaizanți cât de eretici *normali*, au executat, de exemplu, în statele germane, între 1520-1550, de zece ori mai mulți eretici decât în Spania, relativ la aceeași perioadă.[120] În aceeași ordine de idei, trebuie să precizăm că fiecare eretic a avut parte de procesul lui, pregătit cu grijă; că deseori Inchiziția a fost indulgentă în sentințe, de multe ori mulțumindu-se cu amenzi sau confiscarea tuturor bunurilor, arși pe rug fiind doar cei care refuzau până la capăt să-și recunoască vina sau cei care recidivau în păcat. Păcatele

---

117 Esther Benbassa, Aron Rodrigue, *Istoria sefarzilor. De la Toledo la Salonic,* Editura EST, Bucureşti, 2002, p. 30.

118 Yitzhak Baer, *A History of the Jews in Christian Spain: From the Fourteenth Century to the Expulsion,* vol I, Jewish Publication Society of America, 1992, pp. 167-168.

119 Cecil Roth, *A History of the Maranos*, Editura Sepher-Hermon Press Inc., 1992, pp.144-145.

120 Henry Kamen, „Limpieza and the Ghost of Americo Castro: Racism as a Tool of Literary Analysis", *Hispanic Review*, Winter 96, Vol. 64 Issue 1, p. 27.

variau în grad, de la atașament total față de vechea religie (cu rabini sub acoperire) până la atașament mai slab, cum ar fi folosirea vechiului calendar sau a altor chestiuni tradiționale, de obicei de natură culinară, cum ar fi gătitul cu ulei (în dauna celui cu unsoare). Așadar, rasismul Inchiziției, dacă vrem să-i spunem așa, nu trebuie căutat în desfășurarea proceselor, nu în cruzime sau mijloace folosite (care se apropiau de standardul vremii), nu neapărat în victimele rezultate, ci în sentințe: în urma condamnării, aveau de suferit mai ales urmașii, două generații pe linie masculină și o generație pe linie feminină. Și tot Inchiziția va fi instituția care va oferi pentru uzul cotidian, și după cinci generații de exemplu, certificate ale faptului că un străbun al persoanei în cauză a avut sau nu de a face cu Inchiziția, adică are descendență evreiască. Avem de a face, deci, cu un mod de intervenție în cadrul unei societăți, în scopul omogenizării ei din punct de vedere religios, proces pe care Americo Castro îl numește „recucerire interioară" sau *subreconquista*.[121] Din acest punct de vedere, putem spune că politica inițiată de regii catolici a fost împlinită cu succes, chiar dacă economic a dus la ruinarea orașelor, cum însăși regina Isabela se lăuda într-o scrisoare adresată Papei[122], în încercarea de a-și proba dezinteresul personal în chestiune. Problema este că această intervenție a fost aplicată cu efecte dincolo de individ, la urmași, fapt care a refăcut într-o nouă formă imaginea unei *comunități,* care trebuia în continuare „expulzată." Cu alte cuvinte, această „recucerire interioară" nu a fost o promovare a unui model, nu a fost nici măcar o asimilare forțată, ci o decupare din cadrul societății a unei clase de *suspecți* destinate marginalizării, o segregare a societății în *denunțători* și *denunțabili*. Se poate spune că a fost un fel de *lustrație religioasă cu caracter ereditar*. Iar ca și consecință au

---

121 Léon Poliakov, *Istoria Antisemitismului. De la Mahomed la marani.*,vol. II, Editura Hasefer, București, 1999, p. 132.

122 Haim Beinart, *Conversos on Trial: the Inquisition in Ciudad Real,* Magness Press, The Hebrew University, Jerusalem, 1981, p. 28.

apărut cunoscutele probleme (mai ales juridice) de localizare și definire a „răului" care de obicei decurg dintr-o astfel de abordare. Henry C. Lea susține că doar țăranii nu erau afectați negativ de *limpieza*, pentru că bunicii lor sunt uitați, și marii nobili, pentru că nimeni nu îndrăznește să depună mărturie împotriva lor.[123]

Logica socială impusă de puritatea sângelui (*limpieza)* a creat meseriile, profitabile, de „martori" și de *linajudo*, „vânător de genealogii", meserii atestate de folclorul din peninsulă.[124] Potrivit lui Henry C. Lea, se cereau certificate de *limpieza* pentru admiterea în Inchiziție, în ordinele militare precum Santiago, Alcantara, Calatrava, Sfântul Ioan, în biserica din Toledo și la toate marile colegii și universități.[125] De asemenea, accesul la funcții publice era condiționat de *limpieza* – începând din 1562, odată cu decretul lui Filip al II-lea, care pretinde, prin genealogii furnizate de tribunale și certificate date de Inchiziție, ca toți funcționarii să-și dovedească *limpieza*, inclusiv pe cea a nevestelor lor[126]. O lege din anul 1772, spune Poliakov, stabilea că pentru obținerea titlului de avocat, de învățător și chiar de *escribano*, era necesar un certificat de *limpieza.* În anumite localități, de pildă la Villena, era necesar un astfel de certificat chiar și pentru a primi drept de reședință. În 1859 încă se mai cerea certificat de *limpieza* pentru primirea în corpul de cadeți.[127]Abia în 1865, printr-o lege, erau suprimate definitiv „informațiile" pentru încheierea căsătoriilor, cât și pentru a face o carieră militară.[128] Se poate observa că excluderile și restricțiile promovate inițial de Inchiziție și biserică au oferit noi instrumente de poziționare socială și au servit ca model de relaționare față de *conversos*

[123] Lea, *op. cit.,* vol. II, p. 308.
[124] Ibidem, p. 255.
[125] Ibidem, p. 298.
[126] Ibidem, p. 296.
[127] Ibidem, p. 312.
[128] Poliakov, *op. cit.,* vol. II. p. 258.

pentru spaniolii de rând, care se considerau, sau reușeau să se considere, *vechi creștini*. Iar „vechii creștini", ca instituție informală, au impus și generalizat, prin practicile sociale de *poziționare* și *segregare*, o ideologie ce poate fi numită rasistă (chiar dacă nu a fost formalizată ca atare), ideologie care adeseori s-a reflectat în funcționarea ulterioară a statului. Iar dacă luăm în calcul numărul de generații scurs de la 1492, putem spune că acest rasism de care se îndoiesc unii istorici a fost cu mult mai performant decât rasismele neîndoielnice ce i-au urmat. Se poate spune că ceea ce Gavin Langmuir numește „exploatare" într-o societate puternic stratificată[129] a devenit posibilă doar prin cadrul oferit de încercarea Bisericii de a gestiona eficient această categorie de persoane.

Antisemitismul ne dezvăluie cum anume poate fi construită inferioritatea; cum anume *violența simbolică instituționalizată* și *exploatarea privată a situației respective* pot crea în decurs de câteva generații un grup de indivizi inferiori. Efectele acestui dublu tratament pot fi urmărite în descrierile din secolul al XVII-lea, care au internalizat aceste prescripții privind modul de concepere a identității. Potrivit formulei lui Prudencio de Sandoval din 1604, descendenții creștini ai evreilor au devenit inseparabili de *evreitatea din ei* precum „negrii de negritatea lor"[130]. Era suficientă o optime de evreitate în arborele genealogic pentru a strica descendența[131], uneori chiar mai puțin. De exemplu, Inchiziția putea oferi consultanță la stabilirea a l/64 din evreitatea unui individ interesant din această privință. Sau, folosind formula lui Francisco de Torrejoncillo din 1623, „e nevoie doar de puțin sânge evreiesc pentru a distruge lumea"[132]. Această *hipo-descendență* extremă vorbește de la sine despre importanța chestiunii pentru nativi – care, la rândul ei, ne dezvăluie cât de eficientă a fost promovarea.

---

129 Langmuir, *op. cit.,* p. 344.
130 Prudencio de Sandoval, *apud* Friedman, *op. cit.,* p. 16.
131 Ibidem, p. 17.
132 Francisco de Torrejoncillo, *apud* Friedman, *op. cit.,* p. 17.

Nu se poate stabili cu certitudine, pornind de la stadiul actual al cercetărilor, difuziunea acestor practici. Cert este că această chestiune s-a împletit cu chestiunea metisajului din coloniile spaniole, bineînțeles, formulată tot în limbaj „religios": „Dumnezeu a făcut laptele, El a făcut cafeaua, dar n-a făcut cafeaua cu lapte"[133]. În plus, datorită faptului că, indiferent de nivelul de aculturație, urmașii evreilor continuă să fie văzuți ca evrei, în lumea creștină occidentală s-a întărit convingerea că, datorită unor proprietăți cel puțin misterioase, evreii rămân evrei indiferent de îmbrăcămintea culturală pe care o îmbracă sau, în limbajul epocii, nu pot fi convertiți cu adevărat. Această convingere s-a generalizat deoarece papii nu au stat indiferenți în fața diverselor scandaluri iscate de chestiunea conversiunilor din Spania, situându-se, de la caz la caz sau, mai corect, de la Papă la Papă, de o parte sau de alta a baricadei. De exemplu, Nicolae al V-lea denunță printr-o Bulă aceste practici; practici care, într-o viitoare Bulă, dată de Sixtus al IV-lea, vor fi recunoscute de Biserică: din 1483 numai *vechii creștini* pot fi inchizitori episcopali. Și, în mod ironic, dacă atitudinea pro-*converso* a lui Nicolae al V-lea a fost sugerată de Juan de Torquemada, nepotul acestuia, Tomas de Torquemada, obține de la Alexandru al VI-lea un decret prin care, amenințați cu excomunicarea, stareții nu mai au voie să accepte descendenți direcți sau indirecți ai evreilor.[134] De asemenea, o serie de texte au exportat problema în alte zone ale Europei. Pot fi menționate atât scrierile unor polemiști precum Francisco de Quevedo (1580-1645) care au inspirat texte antisemite din secolul al XIX-lea[135] cât și scrierile unor istorici precum Yitzhak (Fritz) Baer[136] care au făcut cunoscută chestiunea în perioada interbelică.

---

[133] Poliakov, *op. cit.*, vol. II, p. 259.

[134] Lea, *op. cit.*,vol. II, pp. 286-287.

[135] Poliakov, *op. cit.*, vol. II, pp. 260-261, pp. 345-346.

[136] Fritz Baer, *Die Juden im Christlichen Spanien: Urkunden und Regesten*, Berlin, 1929-1936.

*

În cazul antisemitismului, analiza funcțională poate crea probleme dacă nu este dublată de una difuzionistă, deoarece, datorită aspectului cameleonic al *antisemitismului*, orice concluzie în privința *antisemiților* este sensibilă în fața contra-argumentelor, mai ales în cazul utilizării abuzive de etichete. De exemplu, prin analiza funcțională am ajuns la concluzia că, asemeni rasismului, antisemitismul servește la menținerea ierarhiilor, iar antisemiții, asemeni rasiștilor, sunt de găsit mai degrabă printre „reacționari", adică printre privilegiați sau, cel puțin, printre cei interesați în menținerea *statu quo*-ului. Însă această concluzie poate fi ușor demolată cu câteva citate antisemite culese din zona „progresistă" a câmpului politic. În acest sens, Robert S. Wistrich sugerează că antisemitismul modern nu este o chestiune reacționară, ci una cât se poate de progresistă, venită din *interiorul* Iluminismului[137] (via Voltaire) și din stânga radicală pre- și non-marxistă, germană și franceză. Sunt amintiți în acest sens socialiști francezi precum Pierre Leroux (1797-1871), Charles Fourier (1772-1837), Alphonse Toussenel (1803-1885), Pierre-Joseph Proudhon (1809-1865), Georges Duchêne (1824-1876), Louis-Auguste Blanqui (1805-1881), Gustave Tridon (1804-1871)[138] și socialiști germani precum Ludwig Feuerbach (1804-1872), Georg Friedrich Daumer (1800-1875), Friedrich Wilhelm Ghillany (1807-1876), Bruno Bauer (1809-1882), Richard Wagner (1813-1883), Wilhelm Marr (1819-1904), Eugen Karl Dühring (1833- 1921)[139]. În această ordine de idei, am putea adăuga în lista personalităților marcante de stânga și personaje precum Stalin, Mussolini sau Hitler, însă am ajunge la o dispută contraproductivă privind „adevărata" stângă și

---

137 Robert S. Wistrich, „Radical Antisemitism in France and Germany (1840-1880)", *Modern Judaism*, Vol. 15, No. 2. (May, 1995), p. 109.

138 Ibidem, pp. 113-121.

139 Ibidem, pp. 122-129.

„adevărata” dreaptă. De aceea, pentru a rezolva această complicație, trebuie precizat faptul că antisemitismul unor astfel de personaje și grupări, asemeni antifeminismului multora dintre ei, nu provine din *interiorul* discursului de stânga, în care s-au manifestat respectivii, ci provine din ceea ce Geoff Eley numește „structuri ideologice mai profunde”[140], atât de bine internalizate și integrate în simțul comun încât respectivii gânditori nu văd contradicția cu principiul egalității, care reprezintă fondul sau „miezul filosofic”[141] al gândirii de stânga. Aș numi *socialism de dreapta* această ideologie pe care marxiștii o catalogau ca „socialism reacționar”[142] – totuși, fără să înțeleagă în profunzime contradicția cu principiul egalității, contradicție care apare uneori și în cazul marxismului; ca să nu mai vorbim de implementarea marxismului. Consider că „socialismul de dreapta” este un concept consistent (insist asupra lui deoarece voi reveni asupra acestui instrument pe parcursul lucrării) care respectă originea problemei: erau numiți „de stânga” cei care în timpul Revoluției Franceze susțineau extinderea principiilor democratice, în timp ce „dreapta” susținea că este inoportună sau contra-productivă această extindere în diverse chestiuni, deoarece respectivele grupuri stăteau, întâmplător, în partea stângă respectiv dreaptă a camerei Adunării Constituante Franceze (văzută din perspectiva celui care prezida)[143]. În același sens, *antisemitismul* lui Voltaire nu face parte din *iluminismul* lui Voltaire, deși poate fi prezentat ca atare, sau folosit, într-o dispută politică. Însă nu antisemitismul este noutatea iluminismului, nu pentru aceasta iluminismul și-a găsit aliați sau dușmani. Antisemitismul unor astfel de personalități nu dezvăluie decât

140 Geoff Eley, *Forging Democracy: The History of the Left in Europe, 1850–2000,* Oxford University Press, 2002, p. 23.

141 Ibidem, p. 17.

142 Karl Marx, Friedrich Engels, *Manifestul Partidului Comunist,* Editura Nemira, București, 2006, pp. 40-53.

143 Eley, *op. cit.,* p. 17.

banalul fapt că în istorie nu există rupturi sau continuități perfecte, acestea servind doar analizei conceptuale a istoricului în încercarea (utilă) de a face inteligibil haosul de date. Dacă analizăm textele fiecărui iluminist care susținea toleranța sau egalitatea, se pot găsi afirmații care contrazic, uneori în mod flagrant, tendința generală. Până și Henri de Boulainvilliers, în pofida faptului că era un mare iubitor al modelului feudal, poate fi considerat, în această logică, un deschizător de drumuri al acestui iluminism anti-egalitarist, datorită luptei sale împotriva absolutismului regal sau datorită îmbrățișării criticismului. Dacă adăugăm faptul că i-a avut ca profesori pe Malebranche și Richard Simon, că a fost profund influențat de Spinoza și Descartes, că a fost un apropiat al lui Pierre Bayle, sau că a fost influențat și a avut o influență puternică asupra secolului al XVIII-lea, atunci imaginea „iluminismului" se schimbă radical, apărând ca o țesătură complicată de opinii și opțiuni strategice complexe. Dar atunci nu mai avem voie să utilizăm sub nicio formă etichete precum „iluminism", ci să ne referim la secolul XVIII, cu indivizii și întâmplările aferente. Însă, iluminismul (precum oricare „-ism") trebuie analizat după ansamblul diferențelor specifice.

Pentru înțelegerea cameleonismului antisemitismului ca *spațiu privilegiat al discursului identitar european* sau ca parte a unor structuri ideologice profunde, este necesară o analiză a difuziunii acestui discurs. De unde să începem? Tradițional, istoricii folosesc un termen începând cu momentul în care acesta a apărut, pentru a evita anacronismele. În cazul antisemitismului ar trebui, în această logică, să începem cu a doua jumătate a secolului al XIX-lea, mai exact, cu anul 1879, deoarece Wilhelm Marr a făcut celebru acest termen, mai întâi printre antisemiți (adică cei care au adoptat numele pentru a-și defini convingerile), apoi termenul a fost preluat ca instrument de acuzare de către criticii antisemitismului. Deoarece Marr afirmă că vorbele sale sunt „lipsite de orice urmă de

prejudecată religioasă"[144], termenul său este folosit pentru a desemna ostilitatea non-religioasă, laică și, eventual, rasială față de evrei. În această logică, înainte de 1879, nu a existat antisemitism, ci un fel de „sentiment" religios al creștinilor europeni, care a fost denumit „anti-iudaism". Însă, folosind această sintagmă, nu mai înțelegem importanța ideologică și strategică a proporției de „sânge evreiesc" în cazul creștinilor, mai vechi sau mai noi, care l-au precedat pe Marr. De asemenea, folosind acest criteriu, dincolo de faptul că ocultăm asemănări și continuități, alăturăm chestiuni radical diferite, cum ar fi o poziție critică la adresa iudaismului și ostilitatea față de practicanții acestei religii. Critica iudaismului poate fi o critică din interior sau o poziție, din exterior, împotriva religiei în general. Iar diferența între o critică, să zicem, „dezinteresată" și una care urmărește sau produce efecte care depășesc miza criticii poate fi făcută, după cum o dovedește Yovel Yirmiyahu în analiza pe care o face textelor lui Nietzsche și Hegel referitoare la iudaism și evrei [145]. Din această perspectivă, absența sentimentului religios în cazul textului produs de Marr nu implică absența prejudecăților religioase, la fel cum prezența sentimentelor religioase în cazul antisemiților care l-au precedat pe Marr nu exclude prezența prejudecăților și intereselor de altă natură. Iar dacă este să creditām afirmațiile lui Marr privitoare la religie, putem să creditām și lipsa de „ură rasială"[146] afișată printre figurile de stil care i-au asigurat atât succesul cât și imposibilitatea de definire. Mai mult, la scurt timp după punerea lui în circulație, acest termen „laic" a fost adoptat ca etichetă de către partidul lui Karl Lueger (mai întâi ca singură titulatură, mai apoi ca titulatură informală),

---

144 Wilhelm Marr, „The Victory of Jewry over Germandom (1879)" în Richard S. Levy, *Antisemitism in the Modern World. An Anthology of Texts,* D.C. Heath and Company, 1990, p. 77.

145 Yovel Yirmiyahu, *Hegel, Nietzsche şi evreii. O enigmă întunecată*, Editura Humanitas, Bucureşti, 2000.

146 Ibidem, p. 93.

viitorul Partid Social-Creștin, partid care a primit sprijinul micului cler și al Papei Leon al XIII-lea (cu toată împotrivirea înaltului cler austriac)[147].

De asemenea, după cum am arătat în analiza funcțională a antisemitismului (de aceea am ales acel exemplu și nu altul), rasismul formulat în termeni religioși a avut un randament la fel de bun ca rasismul propriu-zis, formulat în termeni științifici. De aceea, nu trebuie să ne deruteze logica argumentației, ci să urmărim logica discursului. Argumentația este, de multe ori, doar un exercițiu de retorică, o etalare justificativă a erudiției necesare credibilității sau o chestiune de marketing politic (dacă este permis să folosesc acest termen anacronic).

Ce este antisemitismul, ce l-a produs (care este originea lui) și cum s-a difuzat?

Termenul „antisemitism" este azi folosit ca instrument de analiză, pe de o parte, din conveniență, pentru că s-a încetățenit, iar, pe de altă parte, pentru că nu este atât de reductiv ca termenii „anti-iudaism" sau „anti-evreism". În plus, termenul „antisemitism" evită complicația de a defini „evreitatea" iar istoricul se poate ocupa doar de acest *tip de violență simbolică, instituționalizată și intens promovată (uneori cu urmări fizice)*, fără să fie nevoit să intre în logica discursului pentru a se ocupa de obiectul ei.

Originea antisemitismului trebuie căutată în modalitatea ambivalentă de poziționare a creștinismului față de rădăcinile sale. Potrivit lui Dominique Barthelémy, „dacă urmărim axa centrală a istoriei [...] creștinismul și islamul apar ca două forme de respingere a iudaismului"[148]. Însă întâmplarea (pe care o putem numi Imperiul Roman) a făcut ca iudaismul (și evreii) să fie în proximitatea imediată a creștinismului bân-

---

147 Brigitte Hamann, *Viena lui Hitler. Anii de ucenicie ai unui dictator,* Editura Vivaldi, București, 2000, pp. 483-485.

148 Dominique Barthelémy, *Anul o mie și pacea lui Dumnezeu. Franța creștină și feudală în anii 980-1060,* Editura Polirom, Iași, 2002, p. 212.

tuit de erezii, și în proximitatea creștinilor, ca un ceva foarte apropiat și, în același timp, intolerabil de îndepărtat. Totuși, dacă privim axa centrală a istoriei, putem să vedem orice am dori să vedem. De aceea, nu trebuie să punem prea multă responsabilitate pe umerii înaltelor oficialități ale creștinismului, știut fiind faptul că toate bulele papale care reiterau doctrina oficială împotriva iudaismului (ca religie a celor care l-au ucis pe Cristos, care nu l-au ascultat pe Dumnezeu și care i-au persecutat pe primii creștini) au subliniat obligația de a proteja evreii și iudaismul[149], potrivit tradiției inițiată de Gregorie cel Mare (papă între 590-604) și de canonul celui de-al patrulea Conciliu de la Toledo (633) care condamna botezul obținut cu forța[150]. De asemenea, chiar și episcopii care au susținut incendierea de sinagogi, precum Sfântul Ambrosie (c. 338-397), au condamnat masacrele.[151] În plus, eforturile neregulate ale episcopilor (întruniți în concilii între 517-888) de a interzice mariajul sau orice apropiere (în special economică) între evrei și creștini vizau doar evitarea prozelitismului iudaic – iar respectivele canoane nu au fost susținute de pioșii Carolingieni[152]. Abia după prima Cruciadă (1096), doctrina anti-iudaică, sancțiunile legale, reprezentările himerice și masacrele populare (cu condamnările oficiale de rigoare) încep să formeze un tot unitar, pe care Gavin Langmuir îl definește ca antisemitism, în măsura în care antisemitismul este înțeles ca „ostilitate neobișnuită împotriva evreilor"[153].

Difuziunea antisemitismului a avut două canale. În primul rând, avem canalul oficial, despre care am vorbit înainte, cu prescripții normative, literatură de specialitate și sancțiunea legală a segregării propuse inițial de Biserică – plus implementarea în teritoriu a doctrinei poporului deicid (de obicei ritua-

149 Langmuir, *op. cit.,* p. 60.
150 Ibidem, p. 86.
151 Ibidem, pp. 70-75.
152 Ibidem, p. 84.
153 Ibidem, p. 351.

lizată în Vinerea Mare) de către personalul aferent. Este destul de ușor de arătat cât de *firească* (adică bine implementată, din perspectiva interesului nostru) a devenit chestiunea:

> „În vremea aceea, Hugues, capelanul vicontelui Rochechoart, merse la Toulouse de Paște împreună cu seniorul lui. Acolo pălmui un evreu, cum e obiceiul la orice sărbătoare de Paște. Drept urmare, ochii și creierii din țeasta aceea vicleană săriră cât colo, pe pământ. Mortul fu dus din biserica Saint-Étienne la sinagoga evreilor, unde-l puseră în groapă."[154]

Atenția nu trebuie risipită spre ce s-a întâmplat cu țeasta aceea vicleană, ci spre faptul că respectivul eveniment, relatat cu naivitate de cronica lui Adémar de Chabannes (1013), dezvăluie o tradiție: „obiceiul la orice sărbătoare de Paște". În același sens, poate fi amintită zicala maghiară culeasă în secolul al XIX-lea (adică din cealaltă extremă spațio-temporală a civilizației europene): „îi e frică precum evreului în Vinerea Mare"[155]. Informația oficială, oferită la slujbe, era adeseori dublată de reprezentări teatrale ale „Misterului patimilor lui Isus", cu un puternic accent pus pe tortura Domnului și pe responsabilitatea evreilor, reprezentări adeseori urmate de masacre pentru răzbunarea suferințelor Mântuitorului – la rândul lor urmate de declarații oficiale împotriva exceselor sau uneori chiar de protejarea evreilor în fața mulțimii care lua parte la sfintele sărbători.

În al doilea rând, avem canalul popular, de la caz la caz sancționat pozitiv sau negativ de biserică. Aici avem de a face cu ceea ce Gavin Langmuir numește „componenta himerică a antisemitismului"[156] – și anume legendele legate de minuni și dezastre care circulau prin Europa, având câte un evreu sau câte o comunitate evreiască în rolul principal negativ.

---

154 Barthelémy, *op. cit.,* p. 214.

155 Andrei Oişteanu, *Imaginea evreului în cultura română: studiu de imagologie în context est-central european,* Editura Humanitas, Bucureşti, 2001, p. 336.

156 Langmuir, *op. cit.,* p. 334.

„De pe întreg pământul, sumedenie de credincioși mergeau la Ierusalim spre a vedea acest însemnat loc de aducere-aminte a Domnului. Diavolul se umplu de ciudă și se strădui să-și răspândească veninul strâns împotriva drept-credincioșilor prin poporul evreu, unealta lui obișnuită."[157]

Ne interesează mai puțin uneltirile din Orléans care urmează în această cronică a călugărului Raoul Glaber (1047). Asemeni lui Adémar, Raoul Glaber ne dezvăluie tradiții. Poporul evreu, ca unealtă *obișnuită* a diavolului. Dacă pentru respectivii călugări aceasta avea semnificația unei intime relații cu Necuratul, pentru un istoric sau sociolog, aceasta înseamnă că deja exista o rutină, un *pattern* de reprezentare. Acest *pattern* apare în diverse istorisiri despre uneltiri împotriva ordinii, fie legate de mici sau mari catastrofe naturale care trebuiau explicate, fie legate de viitoare catastrofe politice organizate de diverși marginali, fie pentru explicarea liniștitoare a unor crime neelucidate, fie pentru întărirea credinței în miracole (cu toate beneficiile aduse de practica pelerinajului pentru localitățile cu relicve sfinte). Andrei Oișteanu a inventariat o serie întreagă de astfel de reprezentări himerice care au circulat prin întreaga Europă, ajungând chiar în folclorul românesc, de la conspirații generale la nelegiuiri „locale" privind profanări sau ucideri (în efigie sau în persoană). De obicei, aceste reprezentări erau urmate de pedepsirea uneltitorilor. Cea mai plină de urmări dintre reprezentările himerice cu conținut „religios" a fost prilejuită de ciuma care a ucis o treime din populația Europei între 1347-1350. Pe lângă explicația „medical științifică" a ciumei care circula în epocă (proasta calitate a aerului și sinistra conjuncție a aștrilor[158]), circulau reprezentările tradiționale cu protagoniști evrei. Schema era cât se poate de simplă: diverși marginali mărturisesc (sub tortură) că intenționaseră să răstoarne ordinea justă

157 Barthelémy, *op. cit.*, p. 207.

158 Jean Delumeau, *Frica în Occident. O cetate asediată*, vol. I, Editura Meridiane, București, 1986, p. 220.

și orice întâmplare neliniștitoare sau de neînțeles e legată de ciumă și atribuită uneltirilor necurate. La originea acestora era, de obicei, o căpetenie musulmană, eventual inspirată de un demon, iar ca intermediari, evreii.[159]

Plasat în acest cadru, conceptul „antisemitism" devine pe deplin inteligibil. Astfel se poate explica larga difuziune și constituirea acestei structuri ideologice profunde a discursului identitar european. De obicei, xenofobiile bine (sincer) combătute dispar cu timpul, iar prejudecățile și stereotipurile vechi mai lasă loc altora noi. Nu însă și în cazul în care această raportare belicoasă este instituționalizată, performată ritual, generalizat și cel puțin anuală, cu ocazia comemorării personajului central al creștinismului. De aceea, consider că fenomenul care poartă astăzi numele „antisemitism" nu poate fi înțeles în raționalitatea lui dacă este studiat separat de ceea ce poartă astăzi numele „anti-iudaism". Desigur, dacă facem o comparație între un text oficial care condamnă din punct de vedere religios iudaismul și practicanții lui și un text antisemit vulgar din secolul al XIX-lea în care nici măcar „autorul" nu știe foarte clar ce anume condamnă, diferența ar părea suficient de mare pentru a nu fi tratate ca un tot unitar. Însă comparația este nepotrivită din cauza diferenței de nivel, deoarece avem de a face cu două nivele diferite: unul *legitimant* și unul *aplicativ*, unul (teoretic) prin care marii actori formează epoca și unul (practic) în care micii actori performează. În această ordine de idei, textul religios oficial ar trebui comparat cu un text științific sau cel puțin cu unul filosofic modern, care tratează problema inferiorității, în general sau în particular – iar textul vulgar cu legendele populare medievale despre conspirații și crime rituale. Consider că ceea ce i-a dat caracterul specific antisemitismului este tocmai violența simbolică din componenta teoretică a antisemitismului, cu bătaie mai lungă, care a oferit instrumente legitime de luptă. Și nu obligatoriu

159 Carlo Ginzburg, *Istorie nocturnă. O interpretare a sabatului,* Editura Polirom, Iaşi, 1996, pp. 58-70.

fără efecte fizice imediate, deoarece, diferența dintre teorie și practică este, așa cum am spus și la început, un instrument de analiză, o construcție utilă înțelegerii complexității contextului, iar nu o descriere a unor evidențe. În funcție de voință și capacitate, „teoreticianul" (modern sau premodern) poate merge mai departe cu demersul, iar „practicianului" nu trebuie să îi negăm apriori posibilitatea de a aduce, cel puțin prin puterea exemplului, ceva nou în domeniu.

Din acest punct de vedere, consider că Wilhelm Marr, cel care a pus în circulație termenul „antisemitism", nu merită să fie transformat într-un fel de Socrate al xenofobiei. Această demarcație între mica xenofobie religioasă ce l-a precedat pe Marr și marea xenofobie laică ce i-a urmat (culminând cu Holocaustul) îngreunează înțelegerea sau explicarea virulenței și ariei de răspândire a antisemitismului, deși chiar și pentru simțul comun este clar faptul că antisemitismul este fundamental diferit de alte xenofobii, locale și trecătoare. În plus, distincția dintre anti-iudaism și antisemitism lasă un gol explicativ. De ce ostilități presupus diferite au „același" obiect – și efecte similare (legale și fizice)? Iar acest gol poate fi umplut de explicația antisemită a „reacției" constante față de un neam care rămâne neschimbat în relele apucături. Textele antisemite moderne sunt pline de astfel de referințe la perioadele când „antisemitismul" încă nu fusese „inventat". Că numeroase chestiuni au fost decontextualizate pentru a fi mai antisemite decât erau, este o altă poveste. Trecând peste faptul că este cât se poate de neplauzibil faptul că toți membrii unei comunități, sau majoritatea lor, oricât de masochiști ar fi, se reproduc într-o manieră care le periclitează constant existența, putem observa că această „reacție" (și să înțelegem cum) se produce, reproduce și traduce din considerente ideologice și strategice (nu neapărat îndreptate întotdeauna împotriva „obiectului" ei), indiferent dacă indivizii care cad sub incidența acestor acuzații seamănă foarte puțin între ei sau cu înaintașii lor, asumați sau atribuiți, uneori prin hipo-descendență.

Depășind discursurile tradiționale, atât cel antisemit cât și cel împotriva antisemitismului, lăsând deoparte atât evreii cât și antisemiții, abandonând acuzațiile greu plauzibile că atât unii cât și ceilalți ar fi posedați de forțe malefice (sau nebuni, ca echivalent modern al posedării), putem vedea *antisemitismul* ca discurs care, prin vechimea lui, oferă instrumente de luptă politică (în sens general) extrem de periculoase prin eficiența lor. Deoarece scopul nu scuză mijloacele, ci mijloacele modifică scopul prin faptul că instrumentele condiționează strategiile, devenind la rândul lor scopuri, cel puțin pentru publicul care a internalizat discursul respectiv ca efect al redundanței. Iar problemele, odată puse, dacă sunt bine puse, adeseori sunt rezolvate.

Dincolo de faptul că în antisemitismul „laic" și „modern" orice tip de acuzație este binevenită, inclusiv cele de ordin religios, majoritatea acuzațiilor moderne sunt traduceri, adaptări la noile paradigme, a vechilor acuzații. Astfel, dacă în vremurile „întunecate", evreii erau, în general, predestinați de Divinitate să joace un rol negativ iar, în particular, otrăveau fântânile, conspirau cu Diavolul și cu musulmanii, profanau diverse chestiuni sfinte și, uneori, ucideau copii; în vremurile „luminate" erau, în general, predestinați de rasă sau gene să joace un rol similar iar, în particular, otrăveau băuturile alcoolice (sau doar mințile poporului, cu respectivele băuturi), conspirau cu dușmanul sau doar între ei (pentru dominarea lumii) și profanau chestiuni patriotice. Cât despre omorul ritual, ultimul mare proces de acest fel a avut loc la Kiev (1911-1912)[160], iar acuzații fără fond (și fără proces) mai sunt de găsit și în zilele noastre. Andrei Oișteanu exemplifică uriașa forță de supraviețuire a acestor acuzații cu articole din 1995 găsite în presa românească de scandal. Acuzațiile sunt aduse la zi, serviciile secrete israeliene (Mossad) fiind implicate în colectarea de copilași pentru „sânge cușer, de creștin frăgezit"[161].

[160] Oișteanu, *op. cit.*, p. 369.

[161] Ibidem, p. 391.

Mai multe despre antisemitismul modern și contribuțiile acestuia la înnoirea stocului de acuzații se pot afla deschizând, la întâmplare, orice text antisemit care are bibliografia la zi. Vezi capitolul care tratează activitatea de profil a lui A. C. Cuza (2.3).

Consider că diferența majoră dintre antisemitismul modern și acela care l-a precedat, cel puțin în privința difuziunii, constă în faptul că modernii au avut la dispoziție tiparul, iar din secolul al XIX-lea, mai mulți cititori. De asemenea, datorită simbiozei cu „reacțiunea dinlăuntrul reacțiunii"[162], caracterul antisemitismului modern a fost suficient de diferit de antisemitismul care l-a precedat pentru ca istoricii să simtă nevoia să îl trateze separat. Această „reacțiune" înșelătoare își are originea în criticile anti-universaliste despre care am vorbit în cazul eugeniei și rasismului, critici care accentuează mai degrabă ruptura și conflictul, lupta de rasă sau de clasă, decât dreptul sau contractul. Aceste critici, în forma lor popularizată, au devenit politică, mai mult sau mai puțin oficială, începând cu secolul al XIX-lea, pe care Nietzsche îl descrie (și asumă) ca „secolul pe care posteritatea îl va numi cândva, cu pietate, *secolul clasic al războiului*".[163] Dat fiind faptul că aceste critici nu au fost deplin unitare, găsim simbioze care au produs variate forme de antisemitism, motivat manifest de diverse explicații, uneori contradictorii – chiar și în cazul unui singur autor, dacă acesta se voia a fi o personalitate complexă, pusă pe sinteze. În cazul acestora din urmă, pornind de la observațiile personale, pot afirma că antisemitismul modern este o formă de exploatare a acestui spațiu privilegiat al discursului identitar european, cu instrumente diferite și, bineînțeles, cu efecte imediate diferite.

Antisemitismul a fost mai puternic în zonele în care a intrat în combinație cu „reacțiunea" sau acolo unde existau

---

[162] Friedrich Nietzsche, *Cazul Wagner*, Editura Humanitas, București, 2004, p. 65.

[163] Ibidem, p. 38.

probleme care păreau a găsi rezolvare cu astfel de ideologii. Iar acolo unde a intrat în simbioză cu rasismul sau cu orice formă similară de urmărire a descendenței, antisemitismul și-a atins limitele. În privința antisemitismului, știința a îndeplinit un rol similar celui jucat de religie, în momentul în care cele două surse de prestigiu și legitimare au făcut rocada în arborele cunoașterii[164]. Desigur, antisemitismul justificat religios continuă să se reproducă atât timp cât există public sau oratori care se descurcă mai bine într-un astfel de limbaj. Este puțin paradoxal faptul că atunci când vine vorba de opțiuni antisemite, ateii încep să citeze din Biblie. De asemenea, antisemitismul modern a găsit un ferment puternic în naționalism. Iar naționalismul e o ideologie care poate fi livrată sub diverse forme, de la rasism la eugenie (vezi cazul eugeniștilor de la Cluj) până la forme preponderent culturaliste, uneori religioase. Spre deosebire de restul criticilor anti-universaliste, naționalismul a primit un suport instituționalizat foarte puternic, adeseori necondiționat. Deoarece naționalismul este, pe de o parte, acea formă de *subordonare structurală* sau cel puțin de fidelizare a populației unui stat (uneori de construire entuziastă sau interesată a fidelității pentru un posibil stat) iar, pe de altă parte, o formă de legitimare a actorilor din câmpul politic în fața celor care le sancționează activitatea.

În cazul României sau, mai exact, al Românilor (datorită variației de teritoriu și a formelor de putere, respectiv de probleme), naționalismul, în formele lui culturale, a fost principalul aditiv al antisemitismului – sau invers, dacă îi luăm în calcul pe agitatorii moderați. Voi prezenta pe parcursul întregii lucrări contextele mai mari sau mai mici, mergând uneori până la idiosincrazii sau opțiuni strategice personale, care au favorizat această direcție a antisemitismului, în dauna celei care urmărește descendența.

---

[164] Darnton, *op. cit,*. p. 167-183.

1.3. Despre nașterea unui stat și despre problemele aferente. Mihai Eminescu și Congresul de la Berlin (1878)

Demersul de a căuta specificul antisemitismului românesc și originile acestuia este îngreunat de faptul că, asemenea folclorului, ideologia antisemită nu a cunoscut bariere de timp și spațiu, indiferent că a circulat prin viu grai sau prin tipăritură. De asemenea, este problematic faptul dacă preocupările specifice din interiorul imperiilor, care guvernau spațiul pe care a apărut România, erau sau nu românești doar pentru că erau exprimate în limba română. Pentru a evita aceste capcane, în care se întrezărește problema esențialismului, am ales ca moment zero apariția statului România, cu problemele aferente – probleme care au generat discuții și soluții oarecum specifice. De asemenea, studiind dezvoltarea antisemitismului în diverse zone europene, am constatat că modificarea frontierelor sau schimbarea regimurilor de putere, prin întrebările privitoare la loialitatea supușilor sau prin oportunitățile crescute privind transformarea structurilor de putere, contribuie semnificativ la modificarea unui discurs antisemit existent.

Privind retrospectiv (prin perspectiva discursului interbelic), putem observa că evenimentele care au însoțit nașterea și recunoașterea internațională a României ca stat au generat o serie de discuții și soluții în privința chestiunii evreiești; iar modul în care aceste probleme au fost concepute și rezolvate a constituit un *pattern* pentru dezvoltările ulterioare ale problemei. Putem spune că așa-numita „chestiune evreiască” a însoțit ca o umbră nașterea și dezvoltarea statului român în lumina relației cu puterile europene și cu raportarea la teritoriile și populațiile care ar putea constitui România, ca stat național. Diversele tratate de pace care girau formele de existență ale României, schimbătoare și adeseori fragile, au atras atenția clasei politice românești asupra faptului că trebuie să aibă în

vedere *întreaga* populație pe care statul urma să o „gestioneze". În spatele acestui universalism manifestat de actorii majori ai politicii europene, politicienii români au văzut mai degrabă amestecul în treburile interne, ca urmare a unui *lobby* puternic al cercurilor evreiești influente din Occident. Se poate observa că, atât în privința înțelegerii antisemite a evreității, cât și în privința măsurilor politice antisemite, discursul interbelic datorează foarte mult acestei perioade. În acest sens, folosind criteriul notorietății și influenței postume, analiza se va concentra cu prioritate asupra unei singure personalități individuale, Mihai Eminescu, restul topindu-se, mai mult sau mai puțin, după același criteriu, într-un fel de personalitate colectivă (parlamentarii României), care au produs acest *pattern,* condiționați de situațiile strategice specifice, literatura de profil și imaginația personală. Dacă Parlamentul a oferit metoda legală, Eminescu a oferit metoda discursivă de abordare a problemei.

*

Tratatul de la Berlin din vara anului 1878 a reușit să aprindă spiritele în România, statul care tocmai începuse să existe pentru Marile Puteri. Paradoxal este faptul că, după ce Gorceakov făcuse o „chestiune de onoare" din trădarea aliatului român – închizând orice discuție în privința sudului Basarabiei –, presa și parlamentarii români repetau la unison partitura diplomatului rus în privința adevăratelor mize ale acestui moment crucial. Potrivit lui Gorceakov, marea nedreptate care se putea abate asupra popoarelor din estul Europei era intervenția legitimă, dar neinspirată, a Marilor Puteri pentru implementarea drepturilor omului în această zonă; deoarece evreii păreau a fi „un adevărat flagel pentru populațiile indigene."[165] Deosebirea

[165] Alexander M. Gorceakov, *apud* Carol Iancu, *Bleichroeder şi Crémieux. Lupta pentru emanciparea evreilor din România la Congresul de la Berlin. Corespondență inedită,* Editura Hasefer, Bucureşti, 2006, p. 83.

între formularea lui Gorceakov și formulările românești constă mai ales în faptul că intervenția este văzută ca lipsită de legitimitate. Formularea cea mai interesantă în acest sens aparține poetului Mihai Eminescu:

> „[…] era un amestec direct în afacerile interioare ale statului nostru, un amestec, care până acum nu și'l permisese nici turcii măcar, acest fapt ne oprea de-a sprijini acea modificare a constituției, chiar bună și echitabilă să fi fost."[166]

Articolul cu pricina, care a făcut să pară atât de insuportabil tratatul de pace care recunoștea existența României, afirmă următoarele:

> **„Art. XLIV.** În România, diferențele religioase sau confesionale să nu fie invocate împotriva niciunei persoane ca temei de excludere sau incapacitare în chestiuni privitoare la exercitarea drepturilor civile sau politice, admiterea în funcții și onoruri publice, sau în exercitarea diverselor profesii și domenii de activitate, în orice localitate. Tuturor persoanelor care aparțin României, precum și străinilor, trebuie să le fie asigurată libera și publica exercitare a oricărei forme de cult, și nici un obstacol nu trebuie să stea în calea organizării ierarhice a diferitelor comunități sau a relațiilor acestora cu conducătorul lor spiritual. Supușii și cetățenii tuturor Puterilor, comercianți sau alții, trebuie să fie tratați în România pe picior de perfectă egalitate, fără distincție de crez."[167]

Cu alte cuvinte, recomandarea ce condiționa recunoașterea independenței României se referea cu precădere la reformularea unui articol din Constituția din 1866, deoarece art. 7 din Constituție făcea imposibile majoritatea prevederilor art. 44 din Tratatul de la Berlin, operând o excludere care genera toate excluderile amintite. Art. 7 din Constituție era formulat în felul următor: „Însușirea de Român se dobândesce, se conservă și

---

[166] „Bucureşti 16/28 fevruarie" (articol nesemnat), *Timpul,* IV, nr. 37, 17 februarie 1879, p. 1.

[167] „Modern History Sourcebook: The Treaty of Berlin, 1878. Excerpts on the Balkans", *http://www.fordham.edu /halsall/mod/1878berlin.html.*

se perde potrivit regulilor statornicite prin legile civile. Numai streinii de rituri creştine pot dobândi împământenirea."[168] Totuşi, suprimând ultima propoziţie a articolului, se schimbă ceva fără să se modifice nimic, soluţie care, în final, a fost descoperită după dispute îndelungate, piperate de acuze reciproce de filosemitism. Parlamentarii români au înţeles în cele din urmă cât de formale pot fi prevederile formale, folosind „în interesul ţării" efectele formelor fără fond. Comentând descoperirea, Eminescu încerca să explice, pe înţelesul tuturor, tâlcul sau „meşteşugul" armonizării obligaţiilor internaţionale cu prejudecăţile locale:

> „Aici e toată greutatea şi tot meşteşugul. A crea pentru evrei *posibilitatea* de-a ajunge la drepturi civile şi politice, fără a compromite nici un interes naţional şi economic al Românilor, a ridica piedeca absolută a religiei pentru a o'nlocui cu garanţii şi mai puternice, iată ţinta la care trebuie să aspirăm cu toţii."[169]

La patru luni după apariţia acestui articol, Parlamentul a votat forma finală a compromisului, publicată în *Monitorul Oficial* nr. 232 din 13/25 octombrie 1879. Reluând formulele universaliste, noul text al articolului prevede o aplicare cât se poate de particularistă a respectivelor prevederi. Parafrazându-l pe Robert Musil, putem rezuma textul în felul următor: *toţi cetăţenii sunt liberi, noroc însă că nu toţi sunt cetăţeni*. În termeni juridici, drepturile civile şi politice sunt oferite ca posibilitate oricui, „fără osebire de religiune" (art. 7, al. 1), dar naturalizarea care le-ar face posibile „nu se poate acorda decât prin lege şi în mod individual" (art.7, al. 3), în general, după zece ani de la depunerea unei cereri în acest sens (art. 7, al. 1b). Totuşi, erau scutiţi de stagiul de zece ani (art. 7, al. 2) cei „născuţi şi crescuţi în România, din părinţi stabiliţi în ţeară", precum şi cei care au făcut ţării servicii economice sau

---

168 *M. O.* nr. 142 din 1/13 iunie 1866.

169 „Bucureşti 7/19 iunie" (articol nesemnat), *Timpul,* IV, nr. 125, 8 iunie 1879, p. 1.

militare. Potrivit istoricului Carol Iancu, numărul de 2.000 de evrei naturalizați până la Primul Război Mondial reprezintă o dovadă edificatoare în privința faptului că angajamentele internaționale au rămas „literă moartă"[170].

Transformarea discriminărilor explicite în discriminări „fără osebire de religie" a creat un model de gestiune a obligațiilor internaționale care amenințau politicile etnice interne. Succesul acestui model a făcut ca problema cetățeniei, cu formulările universaliste de rigoare, să devină instrumentul principal de gestionare etnică a populației Statului, în vederea obținerii omogenității satisfăcătoare. De asemenea, în ceea ce privește scopul lucrării de față, soluția adoptată în 1879 a avut cel puțin două efecte: (1) Prin numărul redus de evrei naturalizați, distincția între ne-cetățeni și cetățeni a întărit distincția între evrei și români. Iar această distincție, suficient de clară, poate reduce importanța funcțională a distincțiilor „rasiale". (2) Prin înlocuirea criteriului religios cu criterii de excludere ascunse într-un limbaj universalist, se poate reduce oportunitatea convertirilor; drept urmare, diferențierile culturale să rămână relativ puternice. Din această perspectivă, discuțiile privitoare la revizuirea art. 7 din Constituție au fost inutile, chiar și într-o logică conservatoare și, la limită, chiar și într-o logică antisemită care ar căuta mai degrabă soluții eficiente decât prilejuri de polemică. Însă logica antisemită pare mai degrabă să creeze decât să rezolve probleme. Discuțiile și acuzațiile privitoare la chestiunea evreiască, care au curs după Congresul de la Berlin, în cea mai neutră interpretare, au avut mai degrabă rolul de a canaliza spre o zonă puțin periculoasă nemulțumirea generală *vis-à-vis* de situația geopolitică a României.

Nu are sens să trec în revistă marea parte a intelectualității vremii pentru a relua toate „inovațiile" apărute în perioada aceea tulbure, deoarece acestea au devenit suficient de bine

---

[170] Iancu, *op. cit.*, p. 141.

cunoscute după apariția lucrării lui Leon Volovici.[171] Dintre toate vocile momentului, am ales discursul eminescian; însă nu datorită inovațiilor personale, puține la număr și asimilate de contemporani, ci datorită stilului care ar putea face analiza mai puțin plictisitoare – și datorită celebrității lui postume, care dă analizei o mai mare relevanță științifică. De exemplu, am regăsit la Eminescu, punctual, ideile lui Vasile Conta, mai puțin o nuanță, pe care am menționat-o.

Într-un studiu dedicat preponderent relației dintre problema cetățeniei și discursul xenofob al vremii, Marta Petreu[172] relevă o întreagă paletă de nuanțe privind discuțiile referitoare la „chestiunea evreiască" din cadrul cenaclurilor de la *Junimea*, oferind o scală a toleranței care descrește de la P. P. Carp la Titu Maiorescu, Mihai Eminescu și Vasile Conta. În această prezentare comparativă, se poate observa, pe de o parte, faptul banal că respectivii gânditori sunt înghițiți de discursul general european al vremii iar, pe de altă parte, faptul că nuanțele locale au fost produse printr-un dialog continuu între cei precum Carp și cei precum Conta. Ca urmare, producția de discurs xenofob românesc a înglobat ca *centru de greutate* terenul comun al acestor discuții: critica de orientare conservatoare a formelor fără fond și privilegierea aspectului socio-economic al problemei.

*

Antisemitismul lui Eminescu poate fi o chestiune greu de abordat, deoarece este ambivalent. Aproape pentru fiecare afirmație violent antisemită dintr-un articol se poate găsi în alt articol, uneori chiar în același, o altă afirmație mai puțin violentă care să o nuanțeze sau, uneori, chiar să o contrazică. Iar

---

171 Vezi Volovici, *op. cit.*, pp. 23-37.

172 Marta Petreu, „«Chestiunea evreiască » la *Junimea*" în Ladislau Gyémánt, Maria Ghitta (eds.), *Dilemele conviețuirii. Evrei și neevrei în Europa Central-Răsăriteană,* Institutul Cultural Român, Centrul de studii transilvane, 2006, pp. 71-90.

Eminescu este foarte consecvent în inconsecvența sa. Astfel, dat fiind materialul analizabil complex lăsat de Eminescu, imaginea xenofobului nepereche este adeseori portretul pe care istoricul alege să i-l facă; iar în diversele portrete se poate citi mai degrabă raportarea istoricului la miturile naționale decât raportarea lui Eminescu la „chestiunea evreiască". Vorba poetului național: „nimeni *nu e obligat, în discuție, a spune tot ce știe,* ci numai ca *tot ce spune să fie adevărat*"[173] – iar sarcina completării adevărului rămâne în seama măiestriei părții adverse. Apoi câțiva cititori, înarmați cu răbdare și bine înzestrați cu spirit critic, vor discerne adevărul, după ce au citit tot ce s-a scris pe subiect… Astfel, pentru a nu cădea în capcana în care a căzut Eminescu în momentul în care a fost „prins" că cita doar pasajele convenabile din *Statutul evreilor din Prusia*, voi încerca să aleg din nenumăratele referiri la chestiune câteva care ar putea să prindă spiritul vervei lui.

Mai întâi de toate, aș recomanda ca Eminescu să fie privit în primul rând ca politician, cel puțin în privința scrierilor publicate în *Timpul.* Pe de o parte, deoarece conservatorii, după un deceniu de guvernare, se vedeau nevoiți după 1876 să se regrupeze ca opoziție. Și au făcut-o în jurul ziarului a cărui primă pagină era rezervată lui Eminescu. Pe de altă parte, date fiind particularitățile Constituției din 1866, presa a fost, așa cum a observat Keith Hitchins[174], una dintre puținele puteri din stat care avea o oarecare influență în privința răsturnării guvernelor – dacă înlăturăm variabila numită *incompetența guvernului*. Potrivit Constituției din 1866[175], Domnul numea și revoca miniștrii (art. 93), putea refuza sancționarea unei legi (art. 93) și putea dizolva o cameră a parlamentului sau ambele, după dorință, cu condiția să organizeze noi alegeri (art. 95).

---

173 „București, 6 Noembre 1881" (articol nesemnat), *Timpul,* IV, nr. 243, 7 noiembrie 1881, p. 2.

174 Keith Hitchins, *România. 1866-1947,* Editura Humanitas, București, 2003, p. 35.

175 *M. O.,* nr. 142 din 1/13 iunie 1866.

Cu alte cuvinte, guvernul răspunde doar în fața Domnului – și în fața sensibilității acestuia la agitațiunile din presă, a cărei libertate este garantată (art. 5), cu precizarea că „nici censura, nici o altă măsură preventivă pentru aparițiunea, vinderea sau distribuțiunea ori-cărei publicațiuni nu se va putea reînființa" (art. 24).

Date fiind aceste particularități ale vremii, xenofobia lui Eminescu poate fi înțeleasă, cel puțin parțial, ca activitate politică supraalimentată cu metafore puternice – grecoteiul cu nas subțire fiind „un parvenit grec ca d. C. A. Rosetti"[176], bulgăroiul cu gâtul gros fiind „un parvenit bulgar ca d. I. C. Brătianu"[177], iar evreul „Avram Burăh [...] deputat radical sub pseudonumele George Misail"[178] a fost liberalul care a întocmit în 1877 raportul pentru punerea sub acuzare a unor miniștri din fosta guvernare conservatoare. În raport apare și sprijinul financiar pentru studiu și oportunitățile de carieră pe care Eminescu le primise de la guvernul conservator. De asemenea, din pricina specificului vieții politice românești, începând cu 1876, situația materială și siguranța privind viitorul funcționarului Eminescu a fost șubrezită, asemenea altor protejați ai ex-longevivei guvernări conservatoare. Potrivit temperamentului și strategiilor de viață imaginate, respectivele victime au reacționat în diverse moduri. Eminescu a reacționat prin ascuțirea condeiului, pentru pedepsirea rău-făcătorilor.

> „Domnule Negruzzi — scrie Eminescu — în oraș circulează zgomotul că ministerul ar fi căzut. Acest zgomot ne neliniștește atât pe mine, cât și pe Bodnărescu. Dacă știți ceva pozitiv, vă rog să ne spuneți și nouă, cât și despre vreo nouă combinație de care s-ar fi vorbind.

---

176 Mihai Eminescu, *Chestiunea evreiască,* Editura Vestala, 1998, p. 210. Voi folosi această ediție pentru numerele lipsă ale ziarului *Timpul* din colecția BCU București. De asemenea, am folosit această compilație ca sursă pentru articolele publicate de Eminescu în *Curierul de Iași.*

177 Ibidem, p. 210.

178 Ibidem, p. 191.

> Pompiliu ş-a pregătit geamantanele și vrea să fugă la Magyiar Orszag. Panu se plimbă cu neliniște prin Copou, deși omătul e pân' la brâu. Lambrior şede tăcut în cafenea la Max, și pe câți intră în cafenea îi întreabă ce saude."[179]

În această ordine de idei, chestiunea evreiască în viziune eminesciană reprezintă, cel puțin parțial, o chestiune a liberalismului românesc, privit prin perspectiva complexei sale loialități față de gruparea conservatoare. Iar, pentru Eminescu, această chestiune a fost pusă într-un moment foarte delicat, atât din punct de vedere personal cât și din punct de vedere general – Eminescu accentuând pentru public doar contextul general ideologic. Însă conservatorismul lui Eminescu are în această privință două componente: una *strategică* și una *ideologică*.

*

Din punct de vedere strategic, efectele antisemite sunt doar efecte secundare ale luptei pe care o purta cu interesele electoral-strategice, ascunse, ale liberalilor. Iar, din această perspectivă, aprecierea de individ moderat pe care și-o făcea nu este foarte departe de adevăr. Eminescu era îngrijorat de „formarea unui partid roșu în Moldova, compus din jidanii cari, prin modificarea art. 7, devin alegători în colegiul I și al II-lea"[180]. Prin „partid roșu" se înțelegea la vremea respectivă Partidul Național Liberal, dominat de radicalii Brătianu și Rosetti, care organizaseră cea mai disciplinată facțiune liberală, dând tonul „coaliției de la Mazar Pașa"[181]. Coaliția, care a produs partidul liberal ca partid care operează la scară națională, a fost cunoscută sub această denumire deoarece discuțiile s-au purtat în locuința fostului maior englez Stephen Lakeman – care servise în armata otomană sub numele de Mazar Pașa. Prin

---

179 Eminescu *apud* George Călinescu, *Viața lui Mihai Eminescu,*Editura Litera, Chișinău, 1997, p. 215.

180 Eminescu, *op. cit.,* p. 155.

181 Hitchins, *op. cit.,* pp. 43-44.

folosirea termenului „național” se voia sublinierea organizării partidului la scară națională, spre deosebire de vechile cluburi locale și relativ independente ale regimului cenzitar. Așadar, organizarea mai eficientă, dublată, în logica lui Eminescu, de o strategie de modificare a statu-quo-ului electoral ar fi putut asigura o dominație îndelungată liberalilor. Iar perspectiva unei dominări liberale îndelungate era de nesuportat pentru cel care a simțit pe pielea sa, în 1877, cum funcționează dublul standard liberal. De aceea, Eminescu vedea în „pericolul nerecunoașterii independenței României” de către Marile Puteri, întrunite în Congresul de la Berlin, doar o strategie a liberalilor de a-i câștiga pe evreii înstăriți ca posibili alegători care le-ar asigura preponderența în cadrul sistemului de vot cenzitar.

> „Care însă din puterile europene ar fi plecată de a sacrifica un singur soldat pentru evrei? Desigur că niciuna. […] Noi mergem mai departe și susținem că evreii nici nu sunt cauza măcar a introducerii art. 44. Ei sunt o unealtă în Tratatul de pace al cărei mănunchi nu știm cine voiește să-l ție în mână; ei sunt un pretext de amestec, creat în favoarea nu știm cui.”[182]

Ceea ce dorea să spună e faptul că pericolul nu exista, fiind doar o exagerare a liberalilor sau, dacă exista, oricum era doar un pretext. Iar pretexte de amestec pot fi găsite oricând. Deci, dacă pericolul exista cu adevărat, acesta era inevitabil. Iar dincolo de acest pericol, care îi viza pe toți românii și care era o chestiune fie de ficțiune, fie de fatalitate, se afla un pericol palpabil care îi viza exclusiv pe românii care votau cu conservatorii. Așadar, „adevăratul pericol” era intern – și nu internațional. În logica lui, totul părea să aibă sens. Și totul era o conspirație. Partidele „numite în ironie naționale”[183] se foloseau de astfel de situații internaționale pentru a-și realiza

---

182 Eminescu, *op. cit.*, p. 84.

183 „Bucureşti 7/19 iunie”, (articol nesemnat), *Timpul,* IV, nr. 125, 8 iunie 1879, p. 1.

calculele naționale – adică, în cazul de față, pentru a-și rotunji stocul de alegători. Deoarece liberalii îi iubesc pe liberali, iar „ovreii tuturor țărilor sunt liberali și ultraliberali, republicani etc."[184] Pentru a înlătura *acest* pericol intern, Eminescu caută diverse soluții la problema externă, mai simple sau mai complicate. De exemplu:

> „Neadmițând art. 44, rămânem în poziția în care am fost înaintea războiului, adică vasali nominali ai Porții, cu deosebirea că Poarta însăși nu ne-a pus deloc această condiție, că ea ne-a recunoscut independenți din capul locului, încât am rămânea vasali unei puteri care s-a lepădat de vasalitatea noastră prin două tratate consecutive, prin cel de la San-Stefano și prin cel de la Berlin."[185]

Însă, trebuie precizat faptul că, din punct de vedere strategic, Eminescu nu este nici pe departe cel mai nociv utilizator al chestiunii evreiești în diverse scopuri colaterale. Cel puțin la nivel manifest, atât inamicii cât și prietenii lui Eminescu au fost cât se poate de puțin filosemiți. Astfel, presa românească apărea în ochii poetului ca „harnică în descoperirea întregului pericol care ar amenința imediat nația românească dacă articolul 44 al Tratatului de la Berlin s-ar primi *tale quale*"[186]. Se poate observa în astfel de consensuri și controverse că luptătorii din arena publicistică se controlează reciproc. Iar acest control reciproc în privința vigilenței și autenticității, care opera cu acuzații de filosemitism, poate arăta faptul că cei 23.584[187] de electori ai colegiilor I-III și cei 12.657[188] de delegați cu drept de vot pentru colegiul al IV-lea erau deja educați pentru a sancționa negativ atitudinile care ar fi putut părea rezonabile evreilor. Cu alte cuvinte, deja exista ceea ce Eminescu numea

---

184 „Bucureşti 30 aprilie/12 maiu" (articol nesemnat), *Timpul,* IV, nr. 94, 1 mai 1879, p. 2.

185 Eminescu, *op. cit.,* p. 85.

186 Ibidem, p. 91.

187 Hitchins, *op. cit.,* p. 34. Cifrele sunt pentru anul 1883, când numărul crescuse uşor.

188 Ibidem, p. 34.

în alt context „capitalul de ură”[189], de care partidele trebuiau să țină cont când își prezentau oferta. Încă din 1876, când mai era redactor la *Curierul de Iași*, Eminescu era nevoit să se apere de astfel de „insinuări” dușmănoase privitoare la „voința de a apăra pe evrei”[190]. Însă cu eleganța-i caracteristică, fără a fi preocupat de eventualele contradicții, obișnuia să le întoarcă serviciul inamicilor săi, de câte ori avea ocazia:

> „acum de gât cu Crémieux și cu Montefiore apoi evreofagi, admițând pe rând toate principiile”[191]. „acuzarea noastră principală, pe care-o facem roșiilor nu este că au fost și sunt amici ai ovreilor; la urmă fiecine e stăpân pe cugetările și voința lui. Dar ceea ce n'au drept a face e de-a induce poporul în eroare și de-a se gera la ocazie de adversari ai evreilor.”[192]

Deosebirea dintre contradicțiile și inconsecvențele pe care le reproșează altora și propriile lui pendulări era văzută de către poet ca ținând de caracterul interesat, respectiv dezinteresat al jocului cu acuze – ceea ce nu este întrutotul adevărat, după cum am văzut. În această privință, Eminescu se vedea pe sine ca fiind un patriot echilibrat și lucid, nici evreofag, nici evreofil, doar iubitor de neam și amic al patrioților adevărați – iar calitatea de patriot nu trebuia servită la pachet cu „bastoane sau păruială asupra deosebiților indivizi”[193]. Consecvent cu imaginea asumată, Eminescu lua în calcul buna credință din asigurările de patriotism ale adevăraților izraeliți ai țării, pe care le cita fără a cruța spațiul rămas articolului său și fără ironie. Erau considerați patrioți cei 2-3000 de „evrei spanioli”, spre deosebire de cei „poloni”, asupra cărora existau dubii. Pentru astfel de cazuri colective, plus câteva cazuri individuale, Eminescu conștientiza faptul că „art. 7 al Constituției

---

189 Eminescu, *op. cit.,* p. 117.
190 Ibidem, p. 203.
191 Ibidem, p. 210.
192 „București 30 aprilie/12 maiu”, *l. cit.*.
193 Ibidem, p. 199.

cuprinde o piedică absolută și că mulți Israeliți, din cei cari ar fi meritat drepturi, au fost loviți de acel articol”[194].

> „Singurul defect al art. 7 din Constituția noastră e că, pe lângă mulțimea nenumărată a evreilor cari nu merită drepturi, se loveau și acele câteva mii cari le merită și această injustiție suntem oricând gata de-a recunoaște și o drege, dând deplină satisfacție exigenței umanitare.”[195]

În această logică, găsim fine deosebiri arbitrare în privința termenilor utilizați în abordarea chestiunii evreiești. Sunt de găsit atât deosebiri de grad, realizate prin folosirea variată a denumirilor date evreilor, în funcție de capitalul simbolic asociat fiecăreia: izraeliți, evrei, ovrei și jidani; cât și diferențe de nivel: „între izraeliți și jidani propriu-ziși”[196]. Unii sunt elemente utile țării, posibili români, alții sunt oameni cumsecade, iar alții sunt „rasă dușmănoasă”.

> „Am fi nedrepți se'nțelege de-a amesteca pe toți evreii în aceeași categorie; căci prin intuiție ne-am încredințat că există marea deosebire între cei veniți de mult în țară, adică de o sută și mai bine de ani, și cei veniți de la 1840 încoace. Aceşti din urmă sunt cei rĕi. In Moldova se găsesc adesea alaturi orașele cu Evrei deosebiți. În județul Iași bunăoară nu e absolut nici o comparație între Evreii din tărgușorul Bivolari, cari sunt vechi, vorbesc și se poartă țărănește, sunt prietenoși și de bună credință, și între rassa dușmănoasă și sĕlbatică din tĕrgușorul Sculeni.”[197]

În această privință, Eminescu era constant, cu nuanțele strategice necesare:

> „Pentru România e cu desăvârșire îndiferent dacă în locul d-lor Pantazi Ghica, Holban, Anghel ș. a. vor veni deputați evrei, ba credem chiar că țara ar fi mai câștigată. Pericolul adevĕrat consistă,

---

194 „Bucureşti 28 iunie/10 iulie” (articol nesemnat), *Timpul,* VI, nr. 143, 29 iunie 1879, p. 2.

195 Eminescu, *op. cit.,* p. 86.

196 „Bucureşti11/23 august”, *Timpul,* IV, nr. 177, 12 august 1879, p. 1.

197 „Bucureşti, 6 Octombre 1881” (articol nesemnat) , *Timpul,* IV, nr. 218, 7 octombrie 1881, p. 2.

în ne-limitatele libertăți civile și remediul contra acestui pericul, numai liberalismul nu poate fi”[198].

„domnii Mandelbaum și Rosenblüth pot fi atât de români ca și Giani, Carada ori Pherekydes, căci ce `mi-e Mandelbaum ce mi-e Pherekydes? Că unu o fi originar din Tarnopol, altul din Epir, în ce `mi-e preferabil unul celuil`alt? Ba cine știe? Poate presupusul Mandelbaum ar fi mai exigent față de sine ĕnsuși pentru a aspira la portofolii ministeriale decât Pherekydes; ar învĕța poate mai mult și ar cântări cu mai mult scrupul valoarea sa proprie, intelectuală și morală, pănă a răvni atăt de sus”[199].

*

Din punct de vedere ideologic, Eminescu era îngrijorat de formele fără fond care au fost introduse de liberali sau sub presiunea acestora. Îngrijorarea lui avea ca obiect faptul că tânăra țară nu era încă pregătită, prin sistemul educativ, prin acumulările de capital și prin stocul de aptitudini, pentru realitatea fluidă pe care liberalismul o propunea pentru alinierea la noile standarde ale civilizației europene. Deși apare ca benignă, această abordare s-a dovedit a fi extrem de malignă pentru lumea intelectuală românească. Aplicația eminesciană a teoriei formelor fără fond la chestiunea evreiască a produs un fel de cal troian care a slăbit fortăreața spiritului critic în cazul multor intelectuali de valoare din perioada interbelică. Cântând partitura lui Eminescu, atât Cioran cât și Eliade erau la unison cu A. C. Cuza în privința spiritului critic văzut ca un lux pentru popoarele în curs de dezvoltare. Eminescu a arătat că intelectualul poate părăsi turnul de fildeș frumos decorat cu umanism și spirit critic pentru a se coborî puțin în „mocirla vremurilor”[200] împreună cu agitatorii de rând, cu condiția ca această coborâre să fie motivată prin dragostea de neam și grijă pentru viitor.

198 „Bucureşti 28 fevruarie/12 martie” (articol nesemnat), *Timpul,* IV, nr. 47, 1 martie 1879, p. 1-2.

199 „Bucureşti, 16 Decembre 1881” (articol nesemnat), *Timpul,* IV, nr. 276, 17 decembrie 1881, p. 1.

200 Eminescu *apud* Călinescu, *op. cit.* p. 216.

Privită din această perspectivă, pentru Eminescu, „primejdia revizuirii art. 7 nu stă atât în însăși cestiunea israelită cât în starea în care ne aflăm când ni se pune această cestiune."[201] Deoarece chestiunea evreiască nu constituia *o boală organică*, ci doar una *acută,* care ar fi putut fi ușor vindecată cu leacuri conservatoare. Sub influența acestor leacuri, evreii puteau fi siliți, fără violență, să emigreze în alte zone „unde semicivilizația e unită cu pseudoliberalismul"[202], deoarece, potrivit unei legi descoperite de Eminescu, evreii „fug de civilizația adevărată și libertatea adevărată"[203]. Cu alte cuvinte, pentru Eminescu, marea problemă ideologică a României era aceeași cu problema strategică a conservatorilor – adică, tot domnul Brătianu.

> „[…] fără a discuta sau gândi, s-au introdus cu toptanul legi străine în toată puterea cuvântului, cari substituie pretutindeni și pururi în locul noțiunilor nație, țară, român, noțiunea *om,* cetățean al universului, fie din Berber, din Nigritania, din China sau în fine extract de Galiția."[204]

Eminescu nu precizează vreun exemplu de astfel de țară în care domnește „adevărata" libertate și civilizație sau în care poate fi aplicat conceptul „om" dar, puțin inspirat, precizează adeseori exemplul negativ al Americii – „americanismul"[205]. Oricum, la câțiva ani după scrierea acestor rânduri, evreii din Răsărit, alungați de sărăcie și pogromuri, ajungeau și în Occident, provocând reacții în rândul antisemiților din Viena și, mai apoi, al celor din Paris. Însă antisemiții occidentali propun idealul american al prohibirii imigrației celor indezirabili. Privitor la această chestiune, A. C. Cuza a urmat mai degrabă exemplul colegilor occidentali decât modelul eminescian, pe de o parte, pentru a folosi prestigiul democrației americane în

---

[201] Eminescu, *op. cit.,* p. 82.
[202] Ibidem, p. 104.
[203] Ibidem, p. 104.
[204] Ibidem, p. 69.
[205] Ibidem, p. 53.

a legitima democratic măsurile nedemocratice avute în vizor, iar, pe de altă parte, pentru a interpreta în termeni xenofobi succesele americane care nu mai puteau fi ignorate după Primul Război Mondial.

Conceptul „om" pare să nu încapă nicăieri în imaginația ideologică eminesciană, în care nu există decât imaginea celor care i-ar putea semăna poetului: bărbat, român, educat sau cu venituri considerabile și vizibil pasionat de ceva. De aceea, nici măcar obiectul pasiunii lui, femeia, în pofida fermecătoarelor versuri închinate ei, nu merită mai mult decât bărbații străini: „dând drepturi femeilor, am avea, în loc de Adunare legiuitoare, douĕ haremuri"[206]. Astfel, alături de „candidații la balamuc"[207] și de „candidații la pușcărie"[208], candidatele la bordelul bicameral ar destabiliza într-o asemenea măsură orânduirea țării, încât până și mult invocatul Țepeș Doamne ar fi incapabil să gestioneze bărbătește spinoasa și delicata problemă. Totuși, în pofida numeroaselor ieșiri pline de metafore puternice, Eminescu nu a fost reacționar, cum l-au văzut câțiva dintre urmașii săi reacționari (vezi 3.3.3), ci un conservator care avea înțelegere pentru toate schimbările, bune sau rele, cu condiția să fi fost internalizate de tradiție sau cel puțin iremediabile: „Și biserica de la Curtea de Argeș a costat prea mult, dar asta nu-i un cuvĕnt pentru a o dărăma și a construi în locu'i una mai eftină."[209] În optica eminesciană, odată trecut evenimentul sau situația (vorbim de timp raportat la număr de generații), se găseau destule elemente pentru a dubla melancolia cu pragmatism: „Oricât de rea ar fi fost administrația acelor oropsiți boieri, ea avea un *bun* neprețuit pentru orice țară agricolă, adică săracă: era *eftină*, cum mai ef-

206 „București 21 fevruarie/5 martie" (articol nesemnat), *Timpul,* IV, nr. 41, 22 februarie 1879, p. 2.
207 Ibidem, p. 103.
208 Ibidem, p. 103.
209 „București 21 fevruarie/5 martie", *l. cit.*

tină nu se putea."[210] În schimb, administrația nouă, împânzită de funcționari, era scumpă, fără suflet și nu oferea niciun fel de compensații pentru transformările pe care contemporanii trebuiau să le îndure. Poetul voia doar să pună puțin suflet în lucruri, singura limitare fiind faptul că nu își putea imagina acel suflet ca produs al prezentului. Iar aceasta era problema unui întreg secol care se mișca prea repede, sufocat de memorie și asaltat de transformări generate de mijloacele de producție. Eminescu se înscrie aici în curentul care contaminase (prin John Ruskin, de exemplu) inclusiv o parte a Angliei, motorul noii lumi.

*

Dincolo de efectele secundare ale atitudinilor echilibrate prost înțelese, dacă selectăm textele asupra cărora nu există niciun fel de dubiu, putem spune că antisemitismul lui Eminescu este un produs al violenței limbajului său, în momentele în care verva scriitoricească nu-și mai găsește trup în cuvintele obișnuite: „rolul scriitorului ar trebui să înceteze și să înceapă rolul călăului"[211]. În astfel de momente, Eminescu tuna și fulgera cu amenințări în numele poporului (de fapt, instigări ale poporului cititor, dată fiind poziția de formator de opinie), mai mult sau mai puțin voalate:

> „Noi știm prea bine că trei zile ar fi de ajuns pentru a regula atît de definitiv cestiunea israelită încăt 'Alianța' să nu mai aibă pentru cine interveni. Noi cunoaștem poporul. În aparență atăt de blănd și de guvernabil, are o margine blăndețea lui pe care e primejdios de-a o trece."[212] „România nu e datoare cu nimic evreilor decât doar cu o bună recoltă de cânipă și cu câțiva țăruți, ciopliți anume pentru membrii *pământeni* ai Alianței izraelite"[213]

[210] Ibidem, *l. cit*.
[211] Eminescu, *op. cit*., p. 210.
[212] „Bucureşti, 12 Noembre 1881" (articol nesemnat), *Timpul,* VI, nr. 248, 13 noiembrie 1881, p. 2.
[213] Eminescu, *op. cit*., p. 77.

Eminescu vedea adeseori această violență ca pe o formă a libertății: „De câte ori se discută cestiunea israelită scriitorul român are teamă de-a vedea vorbele sale interpretându-se ca ură de rassă, ca prejudițiu național sau religios."[214] Această afirmație ne mai spune și faptul că la vremea respectivă exista un curent de opinie semnificativ, intern sau extern, care le dădea de furcă antisemiților. Este foarte posibil ca, dincolo de faptul că evreii erau minoritatea cea mai numeroasă, xenofobia lui Eminescu să fi luat forma antisemitismului tocmai datorită mobilizării internaționale a evreilor și a intelectualilor cu vederi consecvent democratice împotriva antisemitismului. Poate că nu este adevărat faptul că Alianța Israelită a deschis ochii patrioților „asupra pericolului [...] și au redeșteptat în noi instinctul conservării naționale"[215], așa cum preciza Vasile Alecsandri. Însă este cât se poate de plauzibil faptul că Alianța Israelită a făcut mult mai interesant și mai complex monologul xenofob. Orice scriitor care are un minim respect pentru imaginea lui ar evita să se repete într-o chestiune dacă nu ar avea noutăți, nuanțe și cel puțin un partener imaginar care să-i prilejuiască repetiția. Această organizație, creată cu puțin timp înainte (1860), a devenit un bun partener de monolog pentru Eminescu, datorită politicii intervenționiste purtate „în numele omeniei"[216] de către președintele ei, Adolphe Crémieux[217]. De aici vine diferența în privința abordării chestiunii evreiești față de momentele în care poetul se ocupa doar de „stârpitura de cămătar grec"[218], deoarece în legătură cu chestiunea evreiască se puteau discuta la nesfârșit multiplele-i aspecte, deschizând nenumărate prilejuri pentru discuții principiale. De asemenea, caracterul internațional al

214 „București, 31 Octobre 1881", *Timpul,* IV, nr. 238, 1 noiembrie 1881, p. 1.

215 Vasile Alecsandri, *apud* Volovici, *Ideologia naționalistă....,* p. 29.

216 „Scrisoarea lui Bleichroeder către Comitetul central, 21 februarie 1878" reprodusă în Iancu, *op. cit.,* p. 199.

217 Iancu, *op. cit.,* p. 17.

218 Eminescu, *op. cit.* , p. 129.

problemei l-a încurajat să caute similarități în privința răului tratament, legal sau spontan, aplicat evreilor în diverse zone. Totuși, din recomandările în privința cărților și conferințelor „interesante" despre sfârșitul lumii sau despre dominația ei, pe care le făcea ocazional în perioada când era redactor la *Curierul de Iași,* se poate observa o oarecare aplecare spre chestiune, moștenită probabil din perioada studiilor din Viena și Berlin. Iar ca rezultat al problemelor discutate mai sus, printre contradicții și nuanțe, printre ideile produse și cele re-produse și propagate, în textele eminesciene antisemite pot fi găsite, punctual, aproape toate ideile „originale" precum și *pattern*-ul de concepție sau direcțiile de analiză folosite de A. C. Cuza – iar, prin acesta, *pattern*-ul antisemitismului radical românesc. Voi enumera șase contribuții de acest fel.

(1) Cel mai important aspect pentru analiza noastră este cadrul general pe care, potrivit metodei sale de lucru, Eminescu îl propune pentru abordarea problemei, eliminând din portofoliul teoretic al antisemitismului perspectivele care îi păreau prea complicate și contraproductive pentru specificul local al chestiunii. Se poate observa faptul că, deși cocheta cu majoritatea teoriilor antisemite la modă în vremea respectivă, Eminescu a ales să se concentreze asupra aspectelor culturale (în special cele sociale și economice) ale problemei, evitând contradicțiile cu cele spuse anterior anului 1881, când scria respectivele rânduri:

> „Se poate ca aceste instincte de solidaritate intre ei, de esclusivism față de alții să fie contractate prin persecuțiunile apusului. Poate da, poate nu. Unii sunt din contra de părere că acest esclusivism și această dușmănie sunt innăscute din vechime rassei israelite, din timpul formațiunii poporului, mulți ajung la a acuza *monoteismul* ca cauză principală a acestui rĕu psicologic, alții iar conchid că, tocmai din cauza predispozițiilor caracterului evreesc, Baal (Saturn) a trebuit să devie unicul Dumnezeu al Evreilor. Dar e o cestie complicată, care nu ne-ar inainta in materie socială și economică."[219]

[219] „Bucureşti, 29 Octobre 1881", *Timpul,* VI, nr. 236, 30 octombrie 1881, p. 1.

(2) În această perspectivă culturalistă (o constantă a antisemitismului eminescian), conceperea evreității și a diferenței dintre români și evrei, fie ca problemă religioasă, fie ca problemă etnică, avea la bază criteriul limbii. Nu ne interesează atât valoarea de adevăr a acestor afirmații, care urmăreau să combată așa-zisele „minciuni etnologice"[220] ce pretindeau contrariul, cât capacitatea de a *produce adevăr* probată de faptul că antisemiți precum A. C. Cuza continuă în secolul următor să vadă evreii ca suficient de diferiți de români din punct de vedere cultural și chiar incapabili să scrie corect în limba română (vezi 2.2).

> „Nu există dar români de rit izraelit, pentru că nu există izraeliți cari-n familie să vorbească românește, pentru că nu există izraeliți cari să intre în relații de căsătorie cu românii, cu-n cuvânt pentru că evreul, se simte evreu și pân-acum nici n-a voit să fie altceva decât evreu."[221]

(3) În același registru se înscrie și ideea, care poate fi văzută ca parte componentă a soluției chestiunii evreiești de la 1879, potrivit căreia evreii „nu sunt – nu pot fi"[222] și *nu trebuie să devină* români, diferența există și trebuie să existe. Totuși, Eminescu nu preciza nicăieri foarte clar în ce consta diferența, lăsând problema în suspensie. Uneori, obișnuia să acopere golul folosind concepte precum cel de popor, chiar, cu o doză de ironie, „cel mai remarcabil popor […] poporul ales de Dumnezeu"[223]. Alteori, lua în calcul diferența religioasă, dar prefera să nu abordeze chestiunea din acest unghi și, în plus, nu vedea în această diferență un impediment.

> „[…] se putea întâmpla ca un om, prin sentimente și prin cuget cu totul român, să afle în el o piedică nestrăbătută pentru a lua parte la viața statului. Ar fi putut să se boteze – vor obiecta unii. Dar din par-

220 Eminescu, *op. cit.* , p.. 95.
221 Ibidem, p. 95.
222 Ibidem, 135.
223 Ibidem, p. 195.

te-ne tocmai de încetățenirea acelora n-am fi fost bucuroşi cari, cu uşurinţă şi fără scrupule, s-ar fi botezat fără ca o adâncă schimbare în convingerile religioase să se fi operat înlăuntrul lor."[224]

„Nu desnaționalizați trebuesc Evreii, căci foarte puțin ne pasă dacă o intreagă rassă consumatoare și improductivă va vorbi sau nu românește; ci siliți, printr-o strictă organizare economică la muncă, la muncă masculară, la producțiune. Atunci se vor desnaționaliza de la sine sau vor emigra. […] La muncă Caradele, Costineştii și Mihăileștii, dar la muncă și Evreii."[225]

(4) Însă sunt de găsit și momente în care Eminescu ignora aceste elemente culturale, folosind din lipsă de altceva conceptul „rasă"; totuși, destul de rar și într-un mod impropriu. Prin rasă nu înțelegea un tip de condiționare biologică care putea face ca un grup să fie și să se comporte într-un anume fel, ci părea să înțeleagă, asemeni lui Vasile Conta, un fel de „organizație socială teocratică"[226], o organizație economică informală, în care atât religia cât și alte elemente solidarizante puteau coagula într-un fel grupul respectiv.

„Nu mozaismul ca antiteză a creștinismului, ci poporul modern cu clasele lui muncitoare in antiteză cu rassa veche discompuitoare, egoistă, fără sentiment pentru binele public, iată adevĕratul antagonism"[227]

„Deprinși a se organiza repede și lesne, ca orice popor vechi, ținut la o laltă prin solidaritate de rasă, de interese și de religie, ei dau în sinagogă ordine de zi pentru concurarea și ruinarea comerțului creștin"[228]

„Ei conspiră în sinagogă în contra creștinilor. Acolo se fixează prețurile […]. Acolo se hotărăște moartea economică a meseriașului

---

224 Ibidem, p. 121.

225 „Bucureşti, 19 Octombre 1881", *Timpul,* VI, nr. 228, 20 octombrie 1881, p. 1.

226 Vasile Conta, „Chestia evreiască. Discurs rostit în şedința adunărei Depotaților din 4 şi 5 septembrie", în Conta, *Opere complete,* „Librăria şcoalelor", Bucureşti, f. a., p. 645.

227 „Bucureşti, 12 Octombre 1881", *Timpul,* VI, nr. 223, 13 octombrie 1881, p. 1.

228 „Bucureşti, 12 Octombre 1881", *l. cit.*

român, la autoritatea ocultă a statului în stat, în comitetele ascunse ale alianței universale."[229]

(5) Eminescu dădea în vileag câteva din instrumentele care ar ar fi putut ușura punerea în practică a respectivelor obiective diabolice. Alături de liberalism, despre care am discutat adineaori, erau luate în vedere și alte otrăvuri. Mai întâi, se poate observa preocuparea referitoare la o otravă mai vagă (și mai puțin dezbătută). Aceasta era spiritul evreiesc, care denatura cultura europeană acolo unde fusese acceptată emanciparea. Totuși, această otravă nu era văzută chiar atât de periculoasă pe vremea lui Eminescu, mai ales că România era prezentată ca având o „semicultură atât de coruptă și de radical prin toate tendențele încât o picătură de otravă mai mult nu va schimba-o"[230].

(6) Otrava propriu-zisă era alcoolul, concretețea ei materială oferindu-i autorului toate motivele pentru a o lua în serios. Această otravă acționa singură sau în tandem cu vitriolul, care o falsifica, pentru a fi o otravă cu putere de ucidere îmbunătățită. Iar în contextul acestui război putat cu arme neortodoxe, „egala îndreptățire a 600.000 de lipitori și precupeți" trebuia privită precum „o chestiune de moarte și viață, și poporul nostru cred că ar prefera moartea repede prin sabie decât moartea lentă prin *vitriol*"[231]. Vitriolul a devenit un leitmotiv antisemit, ajungând pe buzele tuturor patrioților, iar A. C. Cuza și N. C. Paulescu i-au dedicat unele dintre cele mai savuroase pagini. Totuși, cel puțin așa cum reiese din descrierile lui Eminescu, poporul, probabil din inconștiență, avea o altă părere. Pornind de la această constatare, putem spune că miza pare să fi fost alta: cine să-i îmbete pe țărani? Cum nimeni nu se putea împotrivi voinței poporului, trebuiau căutate garanții etnice, trebuiau satisfăcute interese oneste și, mai întâi de

[229] Eminescu, *op. cit.*, p. 202.
[230] Ibidem, p. 77.
[231] Ibidem, p. 139.

toate, trebuia gândit pragmatic, în vederea diminuării răului sau, cel puțin, pentru ca profitul să ajungă pe mâini bune. De aceea, mai puțin populara campanie împotriva alcoolului a luat de cele mai multe ori forma unei campanii împotriva vitriolului. Despre sănătate numai de bine.

> „Cârciumăria evreiască în țară au ajuns un adevărat scandal, care n-ar fi suferit în nici o țară civilizată din lume; cârciumele sunt locale de îndobitocire și de prostituție sufletească și libertatea de a le ținea deschise dumineca și sărbătorile face ca biserica să fie pustie în zilele mari și cârciuma plină."[232]

> „Prin legea monopolului băuturilor spirtoase s-a hotărât ca numai alegători în comună să poată fi cârciumari la țară. Cu drept cuvânt. Ce garanții poate da o venitură, un nimene, un sudit chezaro-crăiesc că băuturile nu vor fi falșificate, cum și sunt, deci stricăcioase sănătății. Deja deputații țărani din adunarea adhoc s-au plâns prin memoriul lor că acești oameni li otrăvesc băuturile, prefăcând zilele de odihnă legiuită în zile de omorâre lentă și sigură."[233]

*

Aceste șase elemente vor deveni un fel de canon în abordările ulterioare ale antisemitismului românesc. S-ar putea spune că problemele similare produc soluții similare, însă sunt de părere că *stocul de soluții și metode* produce sau reproduce problemele, așa cum sunt trăite. Astfel, de la viziunea de ansamblu asupra chestiunii evreiești până la problemele colaterale cu semnificație redusă, descendenții doctrinari ai politicianului Eminescu, fie că s-au revendicat direct, fie că au omis să precizeze sursa, nu au încercat să dezvolte linia de discurs, ci doar s-o urmeze, uneori împiedicându-se în aceleași probleme. Aceștia nici măcar nu au încercat să rezolve inconsistențele în privința utilizării unor termeni precum „rasă", ci s-au limitat de cele mai multe ori să varieze, cu stângăcie, temele și motivele eminesciene. Astfel, respectivele teme și motive au devenit, într-un fel, clasice. Xenofobul Eminescu a

---

232 Ibidem, p. 104.
233 Ibidem, p. 135.

fost „redescoperit” în ultimul deceniu al secolului al XIX-lea și publicat de către personaje din anturajul *Ligii Culturale a tuturor Românilor* (Gr. Păucescu, 1891, 1894; Ion Scurtu, 1905; G. Teodorescu Kirileanu, 1909; A. C. Cuza, 1914)[234]. Reeditările în volum ale publicisticii eminesciene, mai ales cea îngrijită de A. C. Cuza, au atenuat, prin prezentările introductive, complexitatea, nu lipsită de contradicții, a discursului politic eminescian. Citările antisemite au lăsat doar caricatura ce se hrănea din prestigiul poetului, în locul unei imagini mai adecvate. Transpuse într-o altă epocă, îngrijorările etnice și politice eminesciene, oarecum lipsite de scrupule, au devenit lipsite de fond, deoarece presupusa dominare politică evreiască nu mai avea niciun sens în afara sistemului de vot cenzitar. Se poate spune că Eminescu a lăsat epigoni și în domenii la care probabil nu s-ar fi așteptat.

---

[234] Răzvan Pârâianu, „Culturalist Nationalism and Anti-Semitism in Fin-de-Siècle Romania”, în Marius Turda and Paul J. Weindling, *“Blood and Homeland” Eugenics and Racial Nationalism in Central and Southeast Europe, 1900-1940*, Central European University Press, 2007, p. 371.

Antisemitism la Iași. O analiză a discursului politic

– partea a 2-a –

2.1. Româniile lui A. C. Cuza (1857-1947)

A. C. Cuza s-a născut în micul principat Moldova, a început o destul de contestată carieră ideologică într-o Românie de 140.000 km^2, a crescut odată cu țara, ajungând un mare agitator într-o Românie de 296.000 km^2 și a apus în liniște în mijlocul unor vremuri extrem de tulburi care au tranșat, într-un fel, o parte din problemele și o parte din teritoriul țării. În tot acest răstimp, dacă e să-i dăm crezare lui Octavian Goga, longevivul politician a promovat o singură idee. S-ar putea adăuga observațiilor lui Goga faptul că nici respectiva idee sau ideile, puține și fixe, ale lui Cuza, nu erau foarte originale. Asemenea versurilor[1], acestea erau tributare poetului Eminescu. Dar, spre deosebire de literatură, în politică, criteriul originalității contează mai puțin. Astfel, perseverența și constanța lui Cuza, în pofida schimbărilor majore, nu atât în privința suprafeței țării cât în privința schimbărilor de regim electoral și în privința complexității problemelor apărute, au produs o nuanță aparte a vieții politice românești și o nuanță aparte a antisemitismului românesc.

*

Biografia romanțată, realizată de Grigore V. Coban în 1939, îl prezintă pe Alexandru Constantin Cuza „ca fiu al lui Constantin Gh. Cuza, din ramura Cuzeştilor și a Smarandei, fiica postelnicului Ioniță Coroi, care se trăgea dintr-o veche familie din Maramureş”[2]. Istoricul Gabriel Asandului, autorul primei monografii despre A. C. Cuza, a intrat în jocul lui

1 Nicolae Iorga (*Pagini de tinerețe. II,* Editura pentru literatură, Bucureşti, 1968, p. 75) îl descrie ca „eminescian perfect, mistic, dureros, lăcrămător”.

2 Grigore V. Coban, *Fenomenul A. C. Cuza,* Tipografia „Alexandru Țerek”, Mârzescu 9, Colecția „Cuget moldovenesc” Dir. M. I. Văluță, Iași, 1939, p. 9.

Grigore Coban, fără vreun scop anume, oferind o pagină de detalii privind istoria multiseculară a Cuzeștilor[3]. Singura chestiune relevantă din această poveste e faptul tânărul Cuza a beneficiat de întregul suport oferit de capitalul simbolic (și material) pentru a avea succes în societatea românească a vremii. A copilărit pe moșiile Lețcani, Spinoasa și a studiat la pensionul lui Anton Frey. Iar după moartea părinților (Constantin în 1867, Smaranda în 1870), A. C. Cuza a plecat din țară pentru a-și aprofunda studiile. Între 1871-1873 a studiat la Dresda, cu recomandarea lui Kogălniceanu, în casa lui Julius Zachler, profesorul și gazda lui – apoi la institutul Krause. După 1877 a lăsat școala germană pentru cea franceză. A susținut bacalaureatul în litere și filosofie la Paris și s-a înscris la Facultatea de Drept din oraș – apoi la Universitatea Veche din Bruxelles (1882) unde a obținut un titlu de doctor în drept. În această perioadă și-a periclitat puțin imaginea romanțată a uceniciei sale intelectual-politice, colaborând cu V. Morțun și C. Mille la revista *Dacia viitoare*. Colaborarea cu socialiștii a continuat și după întoarcerea în țară (1886). Versurile „de tinerețe" publicate în revista *Contemporanul* (an II, nr. 18, p. 688) au devenit un serios suport al acuzațiilor de inconsecvență venite fie din partea celor care voiau să discrediteze extrema dreaptă, fie din partea foștilor colaboratori care încercau să se poziționeze ca fiind autenticii ultranaționaliști creștini. Versurile împricinate sună în felul următor:

„La mormântul meu prieteni lăsați popii toți să vie
Dar le spuneți că-n viață gândul meu a fost ateu,
C-am privit religiunea ca o goală comedie,
Spovedania minciună și prohodul o prostie,
Și că cerul pentru mine a fost fără Dumnezeu" [4].

---

3 Gabriel Asandului, *A. C. Cuza: politică și cultură,* Editura Fides, Iași, 2007, pp. 14-15.

4 Chiar dacă pare greu de crezut, astfel de versuri pot fi făcute să sune chiar mai rău; vezi traducerea Țicu Goldstein din Carol Iancu, *Evreii din România. ...*, p.154.

La primele acuzații de inconsecvență, primite în Parlament, din partea unui coleg cu vederi mai democrate: „D-le coleg, d-ta una gândești și alta vorbești!”, Cuza a răspuns ironic, evitând subiectul: „Da, domnule coleg, dar numai când e vorba de cucoane!”[5]. În ceea ce privește suspiciunile colegilor antisemiți-creștini, Cuza încerca să se apere, de asemenea, prin evitare, împingând cât mai devreme (1889) momentul convertirii la antisemitism și al aderării la „cauza națională-creștină”. Alegerea lucrării *Generația de la 48 și Era nouă* e puțin exagerată. Avem mai degrabă de a face cu o transformare graduală pentru care lucrarea respectivă reprezintă un palid început. Oricum, asemenea lui C. Stere care nu dorea să fie etichetat politic, socialistul Cuza nu putea fi doar socialist, ci „socialist de ideĭ și junimist de guvern”[6]. Mai târziu, a purtat fără rezerve eticheta de național-socialist, devenită între timp mai degrabă un semn al succesului decât unul al inconsecvenței: „socialismul său e prin excelență *național*”[7]. Cât despre religiozitate, poate chiar cu un ușor iz antisemit, tot în *Contemporanul* (mai 1882) era de găsit poezia *Isus Nazarineanul*, de care nu i-a fost rușine în 1939, când a publicat-o din nou. Citez pentru exemplificare două versuri:

„Ar sări, ca disperații, Iuda ca și-atunci te-ar vinde,
Și cu toții, plini de ură, ca și-atunci te-ar răstigni”[8]

---

5 Coban, *op. cit.,* p. 52. În cazul versurilor „fără Dumnezeu” apărarea mizează pe cartea inocenței: „eram atât de departe de groapă” când scria despre ea.

6 Cuza, *Generația de la 48 şi Era nouă,* Tipografia Națională, Strada Alexandri, Iaşi, 1889, p. 67. În cazul textelor lui Cuza, voi folosi ortografia textului original. Limbajul şi schimbările ortografice reprezintă o descriere implicită a trecerii timpului; în schimb, în cazul acestor texte, *modernizarea* nu ar aduce vreun beneficiu semnificativ cititorului. Voi respecta opţinile gramaticale ale lui Cuza, inclusiv obiceiul de a despărți prin virgulă subiectul de predicat.

7 Coban, *op. cit.,* pp. 30-31.

8 A. C. Cuza, *Poezii, epigrame şi cugetări în proză,* Ediția a III-a, adăogită, Editura „Bucovina” I. E. Torouțiu, Bucureşti, 1939, p. 51.

Activitatea pentru care a rămas în istorie a început în 1892, când poetul cu vederi politice confuze a intrat în Parlament – ca junimist. În 8 februarie 1893, a luat pentru prima oară cuvântul, susținând excluderea evreilor din școlile de meserii – ca antisemit. După alegerile din 1895, nu s-a mai putut prezenta ca junimist, datorită clarificărilor doctrinare. Această nouă poziționare, care anticipa prematur politica făcută pe gustul mulțimii, i-a dăunat în cadrul sistemului cenzitar. Potrivit lui Constantin Stere, România avea la vremea respectivă sistemul „cel mai cenzitar din Europa […] dominația politică a celor 0,09%"[9].

Sfârșitul de secol l-a găsit, deci, în afara succeselor politice. Dar nu tribuna Parlamentului era cel mai eficient canal de distribuție a ideologiei, deși G. V. Coban o descrie ca pe un spațiu prielnic pentru a câștiga partizani. Nu era de lepădat, însă Universitatea putea face mai mult pentru „cauză" în așteptarea votului universal: putea forma partizani. Probabil de la Cuza învață C. Z. Codreanu că acela care *„stăpânește școlile, mâine stăpânește țara"*[10]. Din 1901 Cuza a devenit profesor universitar la Facultatea de Drept din Iași, beneficiind de „ajutorul, foarte activ, al lui Ioan Bogdan"[11] – noul socru al lui Nicolae Iorga.[12] Pentru aceasta s-a servit de controversata lucrare *Despre poporație* (1899), care i-a adus, pe lângă titlul de profesor, un premiu din partea Academiei Române (1899) și două acuzații – una de neseriozitate academică din partea

---

9 Aristide Cioabă & Constantin Nica (eds.), *Doctrine politice în România secolului XX,* vol. I, Editura Institutului de Teorie Socială, Bucureşti, 2003, pp. 179-181.

10 Corneliu Zelea Codreanu, *Pentru legionari*, Tipografia Gordian, Timişoara, 1994, p. 95.

11 Nicolae Iorga, *O viață de om – așa cum a fost,* Editura Minerva, Bucureşti, 1984, p. 210.

12 Vezi Lucian Nastasă, „Strategii matrimoniale în mediul universitar românesc la finele sec. XIX. Cazul Nicolae Iorga", în L. Boicu, G. Bădărău şi L. Nastasă, *Istoria ca lectură a lumii*, Fundația Academică "A. D. Xenopol", Iași, 1994, pp. 619-630.

profesorului N. Basilescu (1901), respectiv una de plagiat din partea jurnalistului E. Socor (1911)[13]. Cu toate că faptul nu are vreo importanță aparte pentru analiza de față, înclin să cred că acuzațiile sunt puțin exagerate; faptul că cita mult și, uneori, chiar fără să indice pagina sau faptul că uneori termenul *apud* ar fi fost un semn de precauție și un frumos exercițiu de sinceritate poate fi descris mai degrabă ca neglijență decât furt. Cuza se înscrie fără probleme în standardul profesorului mediocru, prin eforturile istovitoare de a afișa faptul că era la curent cu scrierile vremii. Totuși, firul argumentelor aparținea autorului. Voi reveni pe parcurs asupra acestui aspect, relevând faptul că ideologia lui se baza în mare măsură pe lecturile din tinerețe.

Înclin să cred că A. C. Cuza era mai violent în limbaj prin viu grai, în postura de profesor, decât prin tipărituri, în postura de scriitor. Mă refer la cărțile frumos legate, nu la broșuri, care sunt chiar mai violente decât discursurile. Această retrodicție se bazează pe consultarea câtorva luări de cuvânt din Parlament publicate în volum[14], în care poate fi urmărit cum anume se manifesta în discuția liberă. De asemenea, mi-am întărit această convingere parcurgând cursurile ținute la Vălenii de munte[15] și cursul său inaugural, publicat în 1901 sub numele *Obiectul economiei politice și însemnătatea ei,*

---

13 Asandului, *op. cit.*, pp. 62-68.

14 A. C. Cuza, *Discurs asupra proiectului de răspuns la mesajul tronului rostit în şedința Camerei de la 10 decembrie 1895,* Imprimeria Statului, Bucureşti, 1895; Cuza, *Îndrumări de politică externă..*, Editura „Cugetarea" – Georgescu Delafras, Bucureşti, 1936; Cuza, *Documente oficiale. Discurs rostit în şedințele Adunărei deputaților dela 17-18 iulie 1918. Asupra proiectului de lege a împământenirei străinilor născuți în țară,* Institutul grafic „Steaua", Str. Vasile Lascăr, 40 Bis, Bucureşti, 1923.

15 N. Iorga; A. C. Cuza.; N. Dobrescu, *Cursuri de vară din Vălenii de munte în anul al II-lea,* Vălenii de munte, 1909. Potrivit lui Eugen Weber (*Dreapta românească,* Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1995, p. 50), prințul Carol a urmat aceste cursuri din vara lui 1909.

în care s-a manifestat mai explicit xenofob decât în lucrarea *Despre poporație*. De exemplu:

> „România pare că a ajuns canalul de scurgere, *Cloaca maxima* a tuturor necurățeniilor etnice, iar românul nu mai e în stare să se hrănească, cu munca lui cinstită, în țară la dânsul – și piere".[16]

În orice caz, cursurile sale sau, mai exact, „predicile sale de naționalism" au fost extrem de apreciate de studenți precum C. Z. Codreanu[17]. Controversatul profesor a abuzat ani la rând de poziția sa pentru a-și propaga ideologia, formând adepți. Nu trebuie, totuși, să rămânem cu impresia că putea „să propovăduiască de pe catedre – ce-i tună prin cap"[18]. Așa cum A. C. Cuza a încercat să îi sancționeze pe cei care propovăduiau socialismul, tot așa ateii sau intelectualii laici au încercat să sancționeze excesele creștine și tot așa socialiștii și țărăniștii au încercat să sancționeze excesele xenofobe. Istoricul nu trebuie să creeze impresia că nu există rezistență (cum se întâmplă uneori, în goana decupajului), dacă vrea să re-creeze un fenomen inteligibil. Cuza nu a avut zile liniștite la catedră. Politica și cariera didactică se susțineau reciproc, dar nu întotdeauna. Încă din 1921 a găsit în Traian Bratu un redutabil inamic, și invers[19]. Iar după 25 de ani de profesorat, îi mărturisește lui G. V. Coban, a fost „înlăturat în modul cel mai samavolnic", de la „catedra lui scumpă"[20], pe criteriul limitei de vârstă. Oricum, în a doua jumătate de veac a vieții, „pedagogia" lui A.

---

16 A. C. Cuza, *Obiectul economiei politice şi însemnătatea ei. Lecțiune de deschidere a cursului de economie politică de la Facultatea de Drept din Iaşi, 12 februarie 1901,* Tipografia Națională, Strada Alexandri No. 11, Iaşi, 1901, p. 42.

17 Asandului, *op. cit.,* p. 29.

18 Cuza, *Naționalitatea în artă. Principii, fapte, concluzii,* Institutul de Arte Grafice şi Editură „Minerva", Bulevardul Academiei 3-Edgar-Quinet 4, Bucureşti, 1908, p. 226.

19 Idem, *Mişcările studențeşti şi cauzele lor. Declarația făcută înaintea comisiunei de anchetă,* Tipografia şi Legătoria de Cărți „Deliormanul", Prelungirea Dorobanților 171, Bucureşti, 1925, p. 4.

20 Coban, *op. cit.,* p. 15.

C. Cuza s-a orientat cu precădere spre politica propriu-zisă. Din nou spre practică. O parte din motivele pentru ultimele conflicte din universitate s-au datorat acestui aspect al carierei lui. Textele teoretice publicate la bătrânețe erau mai degrabă reeditări, de două feluri: în cazul textelor „serioase" se păstra titlul și apăreau cuvinte precum „adăogită". În schimb, în cazul broșurilor, reeditarea era prilej pentru un nou titlu care să ascundă același conținut. Deci, se pot regăsi două moduri facile de a se face vizibil în câmpul publicisticii: număr de pagini, respectiv număr de titluri. Pe copertă apare adesea rubrica: „de același autor".

Intrarea în viața politică a secolului XX a caraghiosului personaj A. C. Cuza s-a datorat girului oferit de Nicolae Iorga. Cele două personalități s-au armonizat încă de la apariția *Neamului Românesc* (10 mai 1906), dând naștere în 1910 Partidului Naționalist Democratic, o grupare de nișă, asemenea Partidului Conservator-Democrat al lui Tache Ionescu. Acest tip de politică cu doctrină hibridă sau incertă poate fi privit ca simptom al jocului politic în amurgul sistemului cenzitar. Potrivit lui Gabriel Asandului, uniunea spiritual-politică a cuplului Iorga-Cuza a avut la bază admirația comună pentru Eminescu și dimensiunea culturală a naționalismului.[21] În general, pe întreg parcursul ei, relația celor doi „soț[i] de luptă măreață"[22] ar putea fi descrisă ca fiind „desprinsă din piesele lui Caragiale"[23] – o prietenie vagă de lungă durată, presărată cu injurii, acuze reciproce și împăcări parțiale, iar respectul nu a dispărut nici spre finalul vieții celor doi. De exemplu, după numeroase contre care au urmat certurilor ideologice, în amurgul carierei celor doi (1937), ziarul lui A. C. Cuza ridica

21 Asandului, *op. cit.*, p. 180.

22 Tăiță Limpezeanu, „Inconsecvențile și greșelile d-lui N. Iorga", în *Apărarea Națională. Organ săptămânal al Ligii Apărării Național Creștine din Arad*, Anul II. Nr. 9, 2 Martie 1929, p. 1.

23 Radu Ioanid, „Nicolae lorga and Fascism", *Journal of Contemporary History*, (27) 1992, p. 479.

în slăvi personalitatea „marelui educator”[24] sau a „celui mai mare cuvântător”[25] al României, Nicolae Iorga, pe motivul că se trăgea „din rasa marilor români, cari văd în eternitate”[26]. Date fiind aceste calități, Nicolae Iorga era îndreptățit a fi personajul care „să ridice, în numele poporului românesc, mănușa”[27] aruncată de către reprezentanții „rasei iudaice”. Cât de diferite erau aceste afirmații de afirmațiile din 1923 făcute de A. C. Cuza… Ar părea că nu se referă la același om, ci la rolurile pe care omul respectiv a fost nevoit să le joace. Ironiile din perioada respectivă vizau faptul „că marele savant” și-a schimbat „regimul alimentar” cu care își hrănea conștiința.[28] În mare parte, putem spune că Nicolae Iorga a fost sursa ambiguităților din relație, dat fiind faptul că A. C. Cuza apare în descrierile epocii ca fiind neschimbat din punct de vedere spiritual-ideologic, în ciuda faptului că încărunțise[29] – confirmând întocmai zicala despre lupul care își schimbă părul, dar năravul ba. De asemenea, scrierile lui Cuza confirmă aceeași preferință pentru consecvență. În schimb, în cazul lui Nicolae Iorga, consecvența conta mai puțin, datorită faptului că a fost poate cel mai fidel moștenitor al contradicțiilor eminesciene, în toată complexitatea lor – în ciuda sau, poate, tocmai datorită faptului că trăda litera pentru a nu trăda spi-

---

24 Cuza, „Un mare educator parlamentar: Nicolae Iorga – exemplara ședință a Senatului dela 20 Martie 1937” în *Apărarea Națională. Organ de propagandă națională creștină*, București, An XIV Nr. 12, 23 Martie 1937, p. 1.

25 Ibidem, p. 1.

26 A. C. Cusin, „D. N. Iorga ne răzbună!...” în *Apărarea Națională. Organ de propagandă națională creștină*, București, An XIV Nr. 33, 17 August 1937, p. 1.

27 Ibidem, p. 1.

28 Vezi articolul în care sunt condensate și puțin comentate afirmațiile antisemite publicate de Iorga: A. C. Cuza, „Notă individuală a savantului Nicolae Iorga. Savantul de ieri”, *Apărarea Națională. Organ al „Uniunei Naționale Creștine”.* Apare la 1 și 15 ale fiecărei luni, București, An II, No. 14, 15 Octombrie 1923, pp. 1-4.

29 Coban, *op. cit.,* p. 37.

ritul.[30] E posibil ca una din sursele contradicțiilor doctrinare ale lui Iorga să se fi datorat aprecierii moderate pe care i-o purta în anii ‘20 lui Aristide Blank pentru sprijinirea culturii române – în forma ei girată de Iorga. Deși i-a produs daune de imagine în fața electoratului xenofob, Iorga a avut o abordare destul de transparentă a chestiunii, atât în memorii, cât și în disputele parlamentare.[31] Pe de altă parte, suportul pe care sporadic l-a acordat ultranaționaliștilor avea la bază doar un calcul îndreptat împotriva posibilelor mișcări sociale – plus preferința pentru naționalism. Singura constantă din acest joc semi-ideologic a fost detestarea violenței și teama de a deveni „prizonierul”[32] tinerimii nemanierate. Așadar, dincolo de opțiunile naționaliste, regaliste și ferm conservatoare ale lui Nicolae Iorga, găsim doar reacții conjuncturale, un pragmatism pe termen mediu și scurt.

Referindu-ne strict la asocierea politică directă, putem menționa faptul că drumurile celor doi profesori s-au despărțit, la scurt timp (1914), deoarece Iorga pare să fi înțeles faptul că vremurile și problemele se schimbaseră. Sfârșitul Primului Război Mondial a adus cu sine sfârșitul erei cenzitare și noi probleme strategice generate de noul context internațional, național-teritorial și etnic. Naționalismul lui Iorga a devenit mai complex în nuanțe, asemenea noului context. Cuza, în schimb, a rămas constant încercând să culeagă roadele investiției în discursul deja promovat. Ambele strategii s-au dovedit viabile, succesele fiind moderate. Totuși, Cuza nu se simțea foarte bine fără a avea în companie o mare personalitate academică. În acest sens, a avut de așteptat până în 1921 pentru a avea în preajmă un profesor de calibrul lui Iorga. Acesta a fost

30 Vezi, Iorga, *O viață de om…*, p. 265. În cuvintele lui Iorga: „Dar nu legam o cugetare de azi cu concluziile cugetărilor de ieri numai pentru că aceasta fusese exprimată așa de sus, cu atâta autoritate și într-o formă atât de captivantă”.

31 Ibidem, pp. 440-443.

32 Ibidem, p. 440.

N. C. Paulescu – trei doctorate, recunoaștere internațională și un Premiu Nobel scăpat la mustață. Dar la fel de priceput ca primii doi în chestiunile sociale (vezi 2.5.2). Odată cu cooptarea acestei personalități, în imaginea partidului condus de Cuza, Naționalist Democrat Creștin (1914-1921), s-au produs importante schimbări, inclusiv în ceea ce privește numele: Uniunea Națională Creștină.

Din acest moment, particula D (democrat) a dispărut din titulatura partidelor lui Cuza, deși el a rămas, de la început și până în final, un parlamentarist convins. Totuși, convingerile sale în acest sens nu trebuie înțelese literal, pentru că nu sunt de aceeași natură precum convingerile naționaliste, nici măcar precum cele religioase. De asemenea, atașamentul pentru monarhie a fost întotdeauna mai puternic decât cel pentru Parlament.[33] Parlamentul era văzut precum un fel de rău necesar, un instrument util, chiar dacă nu unul performant. Gh. T. Pop semnalează apariția unei serii de articole, în *Apărarea Națională* (1929-1930), sub semnătura A. C. Cuza, care erau favorabile dictaturii. În aceste articole era postulat „falimentul dovedit al partidelor" și „inutilitatea partidelor" „ca organe de guvernare" în „veacul nostru de după război", care era „veacul dictaturei"[34]. Cuza dădea exemple de reușită din domeniu: dictatura „splendidă" mussoliniană, cea „binefăcătoare" a lui Primo de Rivera și cea a regelui Alexandru al Iugoslaviei. Articolele salutau „atitudinea regelui față de partide"; susțineau privilegiul acestuia de a numi „miniștri săi direct și nu prin șefii de partid", chiar și pe acela de a conduce

---

33 Totuși, în perioada Regenței, erau de găsit afirmații îndrăznețe la adresa familiei Hohenzollern. Momentul de început al acestei dinastii era descris ca „noaptea de trădare, dela 11 februarie 1866" (Cuza, „Falimentul partidelor și dictatura L.A.N.C." în *Apărarea Națională. Organ săptămânal al Ligii Apărării Național Creștine din Arad*, Anul II. Nr. 30-31, 8 August 1929, p. 1).

34 Gheorghe T. Pop, *Caracterul antinațional și antipopular al activității Partidului Național Creștin,* Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1978, pp.72-73.

„fără vorbărie și cheltuială zadarnică, ci numai prin decrete-legi”; și exagerau afirmând că „am avut cinstea de a ne număra printre cei dintâi care au contestat rostul parlamentului”[35]. Însă aceste articole trebuie interpretate în context, când după *criza de autoritate a regenței*, criză creată mai ales de disputa PN-Ț - PNL, a apărut un monarh de la care se aștepta cel puțin aceeași mână forte precum în cazul predecesorului său. De asemenea, trebuie avut în vedere rolul monarhului, permis de Constituție, de a favoriza un partid spre a obține puterea. Că exagera, o dovedește faptul că A. C. Cuza își exprimase opțiunea pentru parlamentarism chiar și în momentul (1889) în care votul cenzitar nu-i permisese să se desfășoare în largul lui. În aceste condiții, deși om al maselor excluse, Cuza a ales să meargă „pe calea lupteĭ parlamentare, fără vărsare de sînge”[36]. Mai mult, l-am găsit de partea parlamentarismului în momentul în care regele Carol al II-lea chiar a ales soluția dictaturii – „bună numai în ce privește ordinea publică, atât”[37].

Poziția lui Cuza vizavi de jocul democratic poate fi clarificată dacă o comparăm cu poziția lui Averescu, adăugându-i latura extrem-antisemită. Urmând în mod consecvent modelul averescan, Cuza a prevăzut faptul că va obține puterea poziționându-se ca „singură organizație de ordine”[38]. În această perspectivă, LANC nu putea ajunge la putere nici prin „iluzii” – prin câștigarea alegerilor, deoarece era puțin probabil să obțină procente favorabile – dar nici prin „deziluzii” – prin violență, deoarece guvernele „dispun astăzi de toate mijloacele [...] ca să nu poată fi înlăturate, prin violență”[39]. Între iluzii și deziluzii, respectiv între democrație și dictatură, Cuza a ales mereu perseverența și calea de mijloc – regele.

35 Ibidem, pp. 71-73.
36 Cuza, *Generația de la 48...*, p.74.
37 Idem, *apud* Gh. T. Pop, *op. cit.*, p. 209.
38 Idem, „Introducere” în L.A.N.C., *Călăuza bunilor români,* Institutul de Arte Grafice și Editură „Presa Bună”, St. Cel Mare, Iași, 1927, p. XXII.
39 Ibidem, pp. XX-XXII.

Soluția formulată camarazilor săi la 1927 s-a dovedit realistă peste un deceniu. Dar pentru a „impune chemarea la putere [...] ca o necesitate de stat”[40] mai era nevoie de un ingredient paradoxal: *violența* – pe care nu o aproba, nu o dezaproba, ci doar o constata. Și nu găsim nicio ambiguitate în poziția lui Cuza, ci doar calcul. E destul să privim rolul partidelor lui Codreanu și chiar și acela al PN-Ț (1937) în poziționarea lui Cuza ca *politician de ordine*.

Violența și anarhia erau ingrediente utile, atât timp cât veneau din partea altora. Partidele „de ordine” nu ar fi avut nicio funcție dacă nu existau partide de „dezordine”, pentru care să apară ca o contrapondere în cadrul practicii „rotative guvernamentale”. „*Nu dezaprob* [...] un simptom al boalei [...] *Nu aprob* [...] un mijloc [...] care nu e în stare s-o vindece. *Constat* că boala există”[41]. Iar, privitor la această „boală”, LANC avea întotdeauna un paliativ elegant. Cu rezerve, Cuza poate fi caracterizat ca parlamentarist, după standardul vremii. Chiar dacă pe parcurs unii dintre colaboratorii săi s-au plasat, în mod categoric, împotriva democrației, chiar dacă metaforica luptă pe care a propovăduit-o *contra dictaturii partidelor* lăsa o anumită ambiguitate și chiar dacă în interiorul partidului obișnuia să spună „liga sunt eu”[42].

Cuza detesta *dictatura partidelor* deoarece considera că acestea făceau imposibilă „orice manifestare de idei, în afară de organizațiile de partid”[43]. De fapt, prin aceste cuvinte tulburi, Cuza dorea să spună că, prin „individualități independente”, antisemitismul s-ar fi mișcat mai liber prin Parlament. În acest sens, e destul să amintim numărul mare de „individualități” care au migrat de la LANC sau de la alte mișcări antisemite

40 Ibidem, p. XXII.
41 Ibidem, pp. XX-XXI.
42 Coban, *op. cit.,* p. 55. Pentru a evita eventualele *deviații* de la cauză (L.A.N.C., *op. cit.,* p. XIV) după moțiunea din 8 mai 1927, primește ca Președinte Suprem al L.A.N.C. „toate drepturile, deci drepturi dictatoriale” (Ibidem, p. 74).
43 Cuza, *Călăuza bunilor români*, p. 64.

la partide respectabile. La drept vorbind, acestea nu erau nici individualități, nici independente și ar fi fost foarte probabil ca acestea să se armonizeze mai bine în lipsa partidelor, care mai obișnuiau să ceară câteodată membrilor puțină fermitate ideologică. Cuza știa că lupta în afara Parlamentului era riscantă și ilegitimă, cel puțin pentru că dictatura ar fi putut veni și din partea „proletariatului”. E interesantă înțelegerea cinică a acestui fapt, exprimată în versuri stângace:

„Dictatura!
Ura! Ura!
Patrioții toți o cer.
Dictatorul? Mă ofer!”[44]

La începutul colaborării Cuza-Paulescu, svastica și-a făcut „debutul în publicistica românească”[45], chiar din primul număr al *Apărării Naționale* – 1 aprilie 1922. De acum, broșurile celor doi erau însoțite de acest simbol controversat, de altfel foarte popular după 1900 în rândul antisemiților central-europeni. Cuza și cuzismul au devenit treptat un punct de referință și un centru al dreptei antisemite, un centru care absorbea și producea partide și ligi. Începând cu formarea binomului Cuza-Paulescu, cuzismul s-a stabilizat, trecând cu bine peste numeroasele momente centripete și centrifuge hărăzite de cele două decenii interbelice.

Astfel, momentul 4 martie 1923 a fost unul al concentrării forțelor de dreapta. După o mare manifestație pentru pomenirea eroilor creștini căzuți în luptă, cu reprezentanți din 42 de județe, cu profesori și studenți de la patru universități, s-a născut LANC[46]. Perioada fuziunilor a cunoscut un maximum în 18 Septembrie 1925, prin înglobarea organizațiilor naționaliste, Acțiunea Național-Creștină, Fascia Națională Română[47].

44 Cuza, *Poezii, epigrame și cugetări în proză,* p. 202.
45 Coban, *op. cit.*, p. 16.
46 Asandului, *op. cit,.* p. 112.
47 L.A.N.C., *op. cit.,* p. III, p. 71.

În schimb, anii 1926-1927 au fost favorabili dezbinărilor. Mai întâi s-a desprins o mică facțiune, incapabilă de a produce un nume nou. De aceea s-a numit LANC-statutar. Grupul care a inițiat ruptura era compus din personalități dubioase ale vieții politice și culturale românești: Valer Pop (viitorul liberal), Haralamb Vasiliu, profesorii Cârlan, Șumuleanu, Brăileanu, Condurache, Ion Zelea Codreanu etc. Totuși, o parte dintre aceștia au revenit la partidul-mamă, în 1928. Mai puternică a fost ruptura din 24 iunie 1927[48]. Tinerii proveniți din pepiniera universitară creată de Cuza, și-au schimbat definitiv stăpânul – „exaltatul fiu al lui Zelea Codreanu"[49] oferindu-le un teren de joacă mai interesant micilor haiduci. Astfel, „sub conducerea" lui Corneliu Zelea Codreanu, aceștia nu concepeau „revenirea" decât în sens invers. Cuza, cu toate că era cotat cu incontestabile „calități spirituale", nu era văzut ca bun organizator. De aceea, Cuza era oaia rătăcită care trebuia să revină la *adevărata* mișcare antisemit-creștină. Iar această încăpățânare a creat o situație fericită pentru democrație: doi *Führer*-i împărțeau un maximum de 25% din electorat, reprezentând intenția de vot pro-xenofob.

Anul 1935 a adus noi achiziții: mai întâi Nechifor Crainic, care avea sarcina de a se ocupa de tineret, de „lăncieri"; apoi Octavian Goga. Între timp, Cuza l-a pierdut pe Paulescu (1931), care murise din cauza cancerului la aparatul urinar, dar personalitatea lui Goga a suplinit cu succes pierderea. Octavian Goga a adus cu el nu doar prestigiu intelectual, ci și cea mai mare parte a Partidului Poporului (fără Averescu), redenumit Partidul Național Agrar. Fuziunea (14 iulie 1935[50]) a purtat numele de Partidul Național Creștin. Trebuie amintit

---

48 Mihai Fătu; Ion Spălățelu, *Garda de fier. Organizație teroristă de tip fascist,* Ediția a II-a, revăzută şi adăugită, Editura Politică, Bucureşti, 1980, p. 51.

49 Nicolae Iorga, *Supt trei regi. Istorie a unei lupte pentru un ideal moral şi național. România contemporană de la 1904 la 1930,* Ediția a II-a, Bucureşti, 1932, p. 380.

50 Pop, *op. cit.,* p. 88.

faptul că la înființarea Ligii Poporului, strămoșul Partidului Poporului, participase și A. C. Cuza. Într-un fel, avem de-a face cu o limpezire a apelor și nu cu acea tulburare pe care o prezintă multe dintre marile sinteze de istorie a României interbelice[51] în încercarea de a recupera orice ar putea fi de *valoare*. Ar fi interesantă o sinteză a istoriei României interbelice prin perspectiva traseelor prin partidele de dreapta ale personalităților care nu aveau de oferit nimic electoratului, exceptând dragostea. Distincția actuală între *partidele de dreapta* și *totalitarismul de dreapta* (deși este uneori utilă pentru politologie) este, pe cât de confuză, pe atât de inutilă în ceea ce privește înțelegerea antisemitismului ca fenomen cultural. Mișcarea continuă a personalităților între partide, dezbinările și fuziunile au avut la bază oportunitățile de afirmare și compatibilitățile ideologice, pe fondul general al unei sumare cristalizări ideologice în raport cu noul sistem electoral.

Octavian Goga l-a adus pe Cuza (A. C., dar și pe Gheorghe A.) la guvern după alegerile din 1937. Momentul a însemnat o încununare a îndelungatei și perseverentei cariere a „nobilului octogenar"[52] A. C. Cuza, care în anul respectiv fusese sărbătorit ca „titan"[53] la Ateneul Român, în prezența solemnă a Înalt Preasfinției Sale Patriarhul și a altor câtorva reprezentanți ai înaltului cler.[54] Contrar afirmațiilor din presa anului respectiv, a căror încredere în victorie creștea proporțional cu mărimea literelor din titluri (pe măsură ce se apropiau alegerile), venirea

---

51 Vezi, de exemplu: Academia Română, *Istoria României,* vol. 8, *„România întregită (1918-1940)",* Scurtu, Ioan (coord.) Editura Academiei Române, București, 2003; sau alte volume care-i aparţin acestui istoric, direct sau indirect.

52 Octavian Goga, „Taina unui praznic: Sărbătoarea A. C. Cuza – A. C. Cuza împlinește optzeci de ani" în *Apărarea Națională. Organ de propagandă națională creștină*, București, An XIV Nr. 15, 13 Aprilie 1937, p. 1.

53 St. Ghițescu, „Un Titan", *loc. cit.,* p. 1.

54 Vezi „Impresionanta manifestație dela Ateneul Român", în *Apărarea Națională. Organ de propagandă națională creștină*, București, An XIV Nr. 16, 20 Aprilie 1937, p. 1.

la putere a guvernului Goga a luat prin surprindere atât opinia publică, cât și Partidul Național Creștin – spune Vago Bela[55]. Astfel, dincolo de măsurile antisemite pe care avut prilejul să le pună în practică, măsurile „constructive" ale guvernului pot fi comentate folosind cuvintele unui țăran din plasa Teiuși: „ce s-a eftinit acum, n-a fost scump nici înainte"[56]. Totuși, ținând cont de atitudinile și afirmațiile care au precedat momentul 1937, nu se poate afirma că A. C. Cuza a fost luat prin surprindere. Mai degrabă, se poate spune că A C. Cuza nu a ajuns întrutotul la putere, dacă luăm în calcul atât componența cât și durata de viață a guvernului. După guvernul de 44 de zile al Partidului Național Creștin, A. C. Cuza și-a încheiat cariera politică – guvernarea fiind un fel de premiu de consolare. Odată cu el a încetat și parlamentarismul românesc pentru o bună bucată de vreme. Acest subiect va fi tratat mai pe larg în ultima parte a lucrării.

---

[55] Vago Bela, *op. cit*., p. 49.

[56] Mihai Fătu, *Cu pumnii strânși: Octavian Goga în viața politică a României (1918-1938),* Editura Globus, Bucureşti, 1993, p. 279.

2.2. Rolul criteriului rasial în ideologia cuzistă

Pe baza surselor secundare consultate inițial, acest capitol trebuia să reliefeze rasismul cuzismului, să dezvăluie funcția (sau rolul) criteriului rasial în ideologia cuzistă. Sugestiilor venite din sursele secundare li s-au adăugat sugestiile venite la o primă citire a surselor primare. Potrivit lui Cuza, rasismul trebuia văzut ca „teorie, care merită toată atenția"[57]. Totuși, la o citire aprofundată, am observat că autorul își lăsa de cele mai multe ori această promisiune neîmplinită, expediind chestiunea, adesea, la secțiunea etcetera: „*și tuturor celorlalte cauze*, capabile să producă același efect, *printre cari poate fi și* corcirea, cu strângerea dolihoizilor"[58]. Per ansamblu, putem spune că rolul rasismului este cel mult unul literar. Sângele era mai degrabă o metaforă care venea să dea forță textului decât un concept biologico-metafizic instrumentalizabil în folosul xenofobiei.

Este posibil ca neînțelegerile privind rasismul lui Cuza, la care contribuie în mare măsură ambiguitatea lui Cuza, să fi apărut în literatura de specialitate datorită analizei inadecvate a uneia dintre broșurile anului 1928: *Doctrina naționalistă creștină. Introducere: Cuzismul. Definiție, Teze, Antiteze, Sinteza.* Mai exact, de la cuvântul *sinteza,* văzut ca sinteză a cuzismului, așa cum ar sugera titlul. Titlul promitea o parcurgere rapidă sau cel puțin o introducere călăuzitoare în scrierile lui Cuza. Însă, broșura este dezamăgitoare pentru orice cititor atent al cuzismului. Cuvântul „sinteză" din respectiva broșură nu are legătură cu sinteza a ceea ce a scris A. C. Cuza. Mai mult, cuvântul nu trimite nici măcar la depășirea dialectică a tezelor și antitezelor enumerate, deoarece tezele respective aveau valoare de axiome, antitezele aveau doar rolul de a părea

[57] Cuza s-a referit la teoria lui Lapouge în lucrarea *Despre poporație...,* [Ed. 1929], p. 641.

[58] Ibidem, p. 642. Sublinierile îmi aparțin.

absurde sprijinind în acest mod tezele, iar sinteza era prilejul reluării tezelor, probabil pentru memorare. Dacă dorim să găsim o sinteză a cuzismului, a ceea ce a scris până la momentul 1928 relativ la chestiune, trebuie să ne referim mai ales la *Despre poporație* și la cele trei ediții din *Naționalitatea în artă*. Fără o astfel de observație riscăm să echivalăm cuzismul cu ideologiile xenofobe europene deja cunoscute. Iar, dacă ne limităm la o tratare superficială, putem să fim superficiali până la capăt, fără ca rezultatele să aibă de suferit. De ce să-i citim cărțile și broșurile plictisitoare, când e destul să vedem svastica de pe copertă și să povestim și altora ce am văzut? Iată un exemplu. Istoricul Gh. T. Pop sesiza în tezele lui Cuza „o vădită influență a fascismului italian, precum și a nazismului german", exemplificând cu „teza" următoare:

> „Nația este totalitatea indivizilor de același sânge, formând personalități colective, însuflețite de puterea naturală a nației și muncind fiecare pe un pământ anumit, ca organisme vii productive ale căror organe sunt cele trei clase cu subîmpărțirile lor datorită legii naturale a diviziunei muncei".[59]

Gh. T. Pop interpretează prima parte ca influență a nazismului, iar a doua ca influență a corporatismului. Pare plauzibil, deoarece A. C. Cuza a folosit cuvinte similare și a parcurs aceeași bibliografie precum colegii săi europeni mai celebri, însă a citit-o altfel și a citit-o mai devreme: Darwin, Dühring, Chamberlain, Gobineau, Haeckel, Huxley, Lapouge, List, Malthus etc. Când se confrunta cu astfel de confuzii, obișnuite în epocă, A. C. Cuza răspundea măgulit și jignit în același timp: „Cuziștii sunt dar Hitleriști – într-adevăr – pentrucă Hitleriștii sunt Cuziști […] Ce era Adolf Hitler la 1889? În anul acela abia se născuse. Ce era la 1893? Avea patru ani"[60].

---

59 Cuza, *apud* Pop, *op. cit.*, pp. 70-71.

60 Cuza, „Revizuirea tratatelor – o manoperă jidănească" în *Apărarea Națională. Organ săptămânal al Ligii Apărării Național Creștine din Arad,* Anul V. Nr. I, 25 Iunie 1933, p. 1.

Astfel, acolo unde Gh. T. Pop vede influență a nazismului se poate găsi o concepție mai veche, care apare la Cuza deja în ediția 1915 a *Naționalității în artă*. Neînțelegerile se datorează faptului că Gh. T. Pop a consultat doar ediția 1927. Cât despre influența corporatismului italian în partea a doua, povestea e chiar mai veche, apare înainte de 1900, în lucrarea *Despre poporație* – concepția lui Cuza despre clasele ca organe și societatea ca organism va face obiectul ultimului capitol al acestei părți. Dacă dorim neapărat să stabilim o filiație a ideilor organiciste din lucrările lui Cuza, putem spune că autorul și le-a însușit de la Carl Menger[61]. Bineînțeles, prezentarea eronată a filiației nu poate șterge similitudinile. Însă scoate la lumină modul în care a fost citit acest autor. Iar dacă la problema citirii mai adăugăm și problema modului în care a scris A. C. Cuza, obținem o problemă cu adevărat complicată. De asemenea, însăși problema privind caracterul pe care l-a luat antisemitismul este suficient de complicată pentru a impune o regândire a subiectului. Este adevărat faptul că în preajma secolului XX în antisemitismul românesc apar teme noi și cuvinte noi, așa cum a remarcat Leon Volovici:

> „Dacă până prin 1880 unul din argumentele de bază ale manifestelor antisemite era refuzul asimilării (explicat prin intoleranța religioasă evreiască), după 1900 teza aceasta tinde să fie înlocuită de un slogan contrar: integrarea evreilor în structurile sociale românești (proces care ia amploare) trebuie împiedicată, pentru că pune în pericol caracterul național românesc”[62].

La o privire superficială a textelor vremii, se poate înțelege că în secolul XX avem de a face cu o variantă biologizantă a antisemitismului. La o privire mai atentă, putem vedea că discursul referitor la „pericolul integrării evreilor” poate să nu aibă nicio legătură cu determinismul biologic. E vorba,

---

61 Cuza, *Obiectul economiei ...*, p. 29.

62 Leon Volovici, *Ideologia naționalistă și "problema evreiască" în România anilor '30,* Editura Humanitas, București, 1995*,* p. 38.

mai degrabă, de un organicism difuz, de un fel de „rasism cultural”[63] *à la* Renan, care are de a face mai mult cu aura cuvântului „rasă” decât cu rasismul. Ultima variantă pare mai adecvată pentru a caracteriza antisemitismul perioadei, mai ales că argumentele referitoare la nevoia de a împiedica asimilarea se sprijină, de cele mai multe ori, de la Eminescu încoace, pe teza mai veche a refuzului asimilării. În cazul lui A. C. Cuza, cel puțin, criteriul rasial apare în mai multe luări de poziție, dar joacă un rol secundar în economia argumentării poziției sale antisemite.

Formulată ca teză, poziția lui A. C. Cuza față de asimilarea /integrarea evreilor ar fi următoarea: *mă împotrivesc asimilării, pentru că evreii sunt neasimilabili.* Chiar în ediția din 1927 a *Naționalității în artă,* când a adăugat ultima anexă (XIX), Cuza încă susținea (teza lui Mihai Eminescu) că evreii sunt neasimilabili, aducând ca „dovadă” faptul că evreii sunt incapabili să învețe limba română la un nivel acceptabil pentru a fi considerați români. Pentru această demonstrație Cuza a ales o traducere a lui *Hamlet* de William Shakespeare (de Adolf Stern), într-o română destul de hazlie. Faptul că a atribuit rezultatul respectiv „incapacității de rasă”[64] e mai degrabă un fel de înjurătură, decât parte a unei argumentații rasiste. Înclin să cred că incapacitatea lui Cuza de a argumenta teza rasistă, cu care cochetează, se datorează faptului că prefera, dacă se putea, să nu se contrazică. Iar poziția sa inițială, din studiul *Despre*

---

63 *Cf.* Tzvetan Todorov, *Noi şi ceilalți,* Institutul European 1999, p. 204. Ernest Renan foloseşte o formulă precum *rasă lingvistică*, întreținând astfel legătura subterană cu sensul veterinar al cuvântului rasă.

64 Cuza, *Naționalitatea în artă. Principii, fapte, concluzii. Introducere la doctrina naționalistă-creştină,* Ediția a III-a, adăogită, Editura „Cartea Românească”, Bucureşti, 1927, p. 268. *Naționalitatea în artă* a apărut pentru prima oară în câteva numere din revista lui Emil Gârleanu, *Făt Frumos* din Bârlad, începând din 15 martie 1904. În continuare voi cita această lucrare folosind de fiecare dată ediția în care ideea citată apare pentru prima dată.

poporație (pe care nu l-a renegat niciodată) era impregnată de un determinism cultural-economic. Voi demonstra acest fapt pe parcursul capitolului. Deocamdată, putem vedea că dorința de a nu se contrazice se dezvăluie în faptul că, la reeditare, Cuza prefera să adauge text, în loc să rescrie; iar asta se vede chiar și în prefețele sau postfețele tuturor reeditărilor sale:

> „[...] neschimbată în text, dar adăogită [...] suntem fericiți a fi în măsură să spunem că aceste adevăruri au putut rămâne neatinse în expresia lor."[65] „[...] textul a rămas, și în această ediție, fără nici o schimbare [...] Modificările textului ar fi însemnat apoi că teoria [...] a fost greșită ca fond sau greșită ca formă [...] Dar eu am satisfacția rară [...] că nu".[66] „[...] *eu mențin în totul formula mea dela 1899.* Cu mai multă convingere – după doăzeci și nouă de ani – că ea cuprinde întregul adevăr."[67]

Să ne ocupăm, așadar, de problema rasei în lucrările lui A. C. Cuza. Mai întâi ne vom ocupa de o formulare (teza 5, din broșura citată) care este incontestabil rasistă: „*Religia nației jidănești:* este productul acestei rase corcite și degenerate"[68]. E o propoziție clară, afirmând că factorul biologic (rasa) determină cultura (religia). Cu alte cuvinte, propoziția spune că orice reprezentant (individ sau grup) al rasei respective va produce opere cu același caracter, dacă se va încumeta să producă; oriunde și oricând, în orice condiții sociale, economice, politice sau culturale – în mod inevitabil. Avem pentru această propoziție o antiteză. Nu mă refer la „antiteza" care urmează după teza respectivă în aceeași broșură, care spune că „nu este productul acestei rase", ci la o formulare din anul 1904, reconfirmată în anii 1908, 1915 și 1927: „jidanii sunt un product al Talmudului"[69]. Avem, așadar, o propoziție la

65 Ibidem, [Ed. 1915], p. XV.
66 Ibidem, [Ed. 1927], pp. IX-X.
67 Idem, *Despre poporație. Statistica, teoria şi politica ei. Studiu economic şi politic,* Ediția a II-a Revăzută și adăogită, Imprimeriile „Independența", Strada R. Poicaré, 17, Bucureşti, 1929, p. 623.
68 Idem, *Doctrina naționalistă ...,* p. 14.
69 Cuza, *Naționalitatea în artă...,* [Ed. 1908], pp. 33-34.

fel de clară, afirmând, de data aceasta, că factorul cultural (religia) determină „caracterul" unui grup (evreii). Deci, este *evreu* orice reprezentant (individ sau grup) al celor care cred și sunt determinați de spiritul sau de cultura evreiască (aici de Talmud) – în mod inevitabil. Teză cu nimic mai „valoroasă" decât prima. Distincția trebuie făcută, totuși, pentru că tezele sunt de natură radical diferită. Abia în această optică (culturalistă) are sens și analogia cuzistă dintre „jidanii paraziți" și „jidăniții co-paraziți"[70]. Teoretic, am putea realiza câteva sinteze care să depășească contradicția. De exemplu, rasa și religia sunt două fețe ale aceleiași probleme, sau există alte considerente mai importante decât religia sau rasa care trebuie luate în considerare. Însă, pentru a vedea sinteza lui Cuza referitoare la chestiune, trebuie să mai analizăm câteva luări de poziție:

> „**Sângele** – acea însușire tainică, de neînțeles, dar văzută a materiei însuflețite, aceea ce se numește «rasa», care este în cele mai multe cazuri productul unui *amestec determinat, mărgenit,* ajuns la *unitate deplină,* după veacuri de încrucișări continue, între aceleași elemente, apropiate, ferite de orice amestec străin, în aceleași împrejurări, naturale și sociale, pe acelaș pămînt.
>
> Rase pure, la animale, nu există, precum nici la oameni, în acest înțeles, *nații pure.* Sunt numai *rase primare,* aproape specii, precum este rasa albă, galbenă, neagră, și *rase secundare,* arii, semiții, mongolii a căror origină nu o cunoaștem. [...]
>
> Orice încrucișare nedeterminată, continuă, la animale ca și la oameni, produce corcirea, amestecul haotic, al cărui blestem este sterilitatea. De pildă: ogarul e o rasă cu anumite caractere, cînele de stînă cu altele: unul prinde iepuri, celălalt dă de știre și apără turma. Dacă însă vom încrucișa ogarul, cu cînele de stînă, vom obține un product care nu va avea un caracter hotărît și în genere nici o însușire pozitivă, utilă, așadar, nu va fi *nici cîne, nici ogar,* cum zice romînul, ci numai *o corcitură sterilă* cu care nu vei avea nici epure, nici turmă păzită, ceea ce nu îl va împiedica să mănînce ca alții, ba încă să fie de o lăcomie încă și mai mare decît aceea cu care

70 Cuza, *Doctrina naționalistă creştină* ..., p. 23.

sînt înzestrate animalele, din care se va fi născut, în lipsa oricărui alt instinct mai înalt decît acel egoist al speciei."[71]

Am citat pe larg această chestiune deoarece reprezintă spațiul cel mai generos acordat „problemei sângelui" în opera lui Cuza. Am omis doar un paragraf care relua ideile din primul. Aici avem de-a face cu cea mai complexă și mai elaborată privire asupra problemei. În celelalte referiri la chestiune găsim doar aluzii contingente, dar prezente în majoritatea lucrărilor, chiar și în volumul de *Poezii, epigrame și cugetări în proză*: „Moartea unei nații se rezumă în două cuvinte: corcirea și degenerarea. Fizică sau culturală."[72]. Sunt necesare câteva precizări. Se știe din text că în vizor este „poporul corcit al jidanilor"[73]. Iar cuvântul *corcit* a fost folosit de Cuza cu sensul de „steril, adică fără nici un folos"[74], dar niciodată nu a precizat care este diferența dintre amestec și corcire. Când poate fi considerat amestecul ca fiind „haotic"? Pentru Cuza, „corcirea", metisajul, nu este atât un pericol care pândește în permanență *sângele pur* sau *genele frumoase* ale unei „poporații", cât un rezultat care este devalorizat din motive utilitariste și atribuit *celorlalți*. Din nou – ca un fel de înjurătură. Amestecul e chiar acceptabil, tot din motive utilitariste, atâta vreme cât e vorba de „străinii creștini" – aceștia „vin cu deprinderi tehnice și comerciale superioare, și unii chiar cu capital, pentru a se stabili fără gând de întoarcere"[75]. Tocmai ceea ce le reproșează evreilor. Vedem, de asemenea, că autorul nu precizează momentul în care amestecul devine corcire. Că argumentele rasiste sunt întâmplătoare o demonstrează celelalte argumente antisemite, venite dintr-un registru mai vechi și aflate în contradicție cu ceea ce am prezentat până acum. Referitor la corcire:

---

71 Idem, *Naționalitatea în artă*, [Ed. 1915], p. 182.
72 Idem, *Poezii, epigrame și cugetări în proză,* p. 240.
73 Idem, *Naționalitatea în artă ...*, [Ed. 1908], p. 157.
74 Ibidem, p. 161.
75 Idem, *Despre poporație...*, p. 597.

> „Rasa, sângele lor deosebit îi face pe jidani să tindă a se păstra din instinct, precum și pe celelalte popoare de a refuza să se amestece cu dânșii [...]. Și s'ar fi putut amesteca și jidanii – cu elemente înrudite cu dânșii – dacă nu ar fi fost îngrădiți de religia lor".[76]

Într-un discurs ținut în Parlament în iulie 1918, Cuza relua argumentul condiționărilor religioase: „ei nu se asimilează. Pentru că religia lor, cu dogma fundamentală a «poporului ales», este în principiu religia neasimilărei"[77]. Deci, nici vorbă de „corcire", pentru că nici măcar nu se amestecau – fie din motive biologice, *din instinct,* fie din motive culturale, *religia neasimilării*. Suntem din nou la tezele lui Mihai Eminescu. În acest sens trebuie înțelese acele concluzii categorice în privința imposibilității asimilării, aflate la limita dorinței antisemitului: „Neamestecându-se cu noi – și nici nu trebue să se amestece – ei nu pot trăi pe pământul nostru decât înlăturându-ne. Afirmarea existenței lor, e negațiunea existenței noastre"[78]. Ba mai mult, Cuza a dat o interpretare aproape culturală chiar și antisemitismului rasist al colegilor săi europeni, care are la bază o neînțelegere a „specificului" evreiesc: „Că doar mișcările așa numite «antisemite», în Austria, în Germania, în Franța, în Anglia, se îndreaptă tocmai împotriva jidanilor «asimiliți» și care cum se vede nu sunt «asimilați»."[79] Distincția fină pe care o face între asimilare și asimilire constă în faptul că prima e asimilare organică, iar a doua se plasează undeva între imposibil și fraudă:

> „Zadarnic te-ai mai ostenit
> Să te botezi, jupâne,
> Căci apa-i trecătoare
> Dar Jidovul rămâne."[80]

---

76 Idem, *Naționalitatea în artă ...,* [Ed. 1915], p. 232.
77 Idem, *Jidanii în război...,* p. 73.
78 Idem, *Naționalitatea în artă ...,* [Ed. 1908], pp. 214-215.
79 Idem,*Naționalitatea în artă..,* [Ed. 1915], p. 231.
80 Idem, *Poezii, epigrame, cugetări în proză,* p. 164.

Pentru a nu lăsa impresia că *poezia lui Cuza* trata doar obsesii, precizez că versurile citate de mine reprezintă aproximativ întreaga aplecare poetică spre antisemitism. Spre deosebire de aceste versuri de ură, restul erau de dragoste – triste spre sfârşitul sec. XIX. Totuși, astfel de afirmații, referitoare la „cripto-jidani" care se „camuflau" în creștini „pentru a-și servi mai bine neamul", erau de găsit în preajma antisemitului nostru.[81] Așadar, A. C. Cuza nu era foarte departe de rasism iar, dacă ar fi avut de a face cu un număr consistent de evrei asimilați, datele problemei probabil că s-ar fi schimbat. Dar era categoric departe de determinismul biologic. Accentul pus pe „asimilare" arată că discuțiile de după 1878 erau încă vii în sufletul lui. Atât de vii încât interlocutorul de discuție din ședința Camerei Deputaților din 18 iulie 1918, D. D. Pătrășcanu, își argumenta teza similarității situațiilor din 1879 și 1918 cu faptul că A. C. Cuza vorbea în termenii înaintașilor lui.[82] Putem spune că legislația și discursul politic românesc, care au făcut aproape tot ce se putea face împotriva încetățenirii evreilor, au avut ca efect secundar și o amânare a rasismului românesc. Cel puțin scrierile lui Cuza reprezintă o astfel de amânare. Totuși, Cuza oferă premise pentru un viitor rasism; poate nu necesare, dar suficiente. Câteva decenii bune de propagandă de acest fel puteau produce efecte rasiste în cazul în care ar fi existat un proces masiv de convertiri religioase.

> „Schimbările de religie fiind puține la număr, interesează mai mult statistica bisericească [decât politica]. Totuși, când religiunea și rasa formează unul și același lucru, ca la jidani, schimbările de religie pot să aibă o înrâurire foarte mare asupra poporației dacă ele s-ar înmulți. Așa, de exemplu, oricât ar fi de dorit ca poporația noastră să absoarbă pe cât se poate mai multe elemente, totuși, în specie, absorbirea, prin încrucișare a unui prea mare număr de elemente evreești, nu ar fi de natură a întări naționalitatea noastră, ca vigoare

---

81 Vezi „Jidanii nu se asimilează" (articol nesemnat) în *Apărarea Națională. Organ al „Uniunei Naționale Creștine"*. Apare la 1 și 15 ale fiecărei luni, București, An II, No. 3, 1 Maiu, 1923, pp. 1-3.

82 Idem, *Jidanii în război…*, p. 54.

> și ca însușiri, ci de a o slăbi, fără de a înlătura întru nimic primejdia înlocuirei noastre de către jidani."[83]

Un alt termen cu o puternică sonoritate, preluat din inventarul rasist, se referă la „degenerare". În literatura rasistă, termenul *degenerare* apare în strânsă legătură cu cel de *eugenie*. Degenerarea e, în această optică, o tulburare a procesului de *selecție naturală*, tulburare apărută prin intervenția factorului cultural-moral, care, prin asistență, face posibilă existența „disgrațiaților naturii"[84], nu doar *parazitară*, ci și *periculoasă pentru specie*. Interpretarea lui Cuza, din nou, are la bază un determinism cultural-economic; degenerarea este sinonimă cu „istovirea din cauza lipsei mijloacelor de existență"[85]. Cuza este extrem de departe de rasism, aducând chiar una dintre cele mai severe și mai pertinente critici care pot fi aduse acestei doctrine. Folosește, în acest sens, o teză dintr-un tratat de economie politică aparținând lui Jérôme-Adolphe Blanqui: „Încetul cu încetul s-a stabilit în Anglia această curioasă maximă, că orice sărăcie este opera acelui care sufere și că trebue să urmărim victimele, în loc de a urmări cauzele ei"[86]. E greu de stabilit cât de bine a internalizat această critică antisemitul nostru; cert este că Blanqui este citat cel puțin cu același respect precum Vacher de Lapouge. Mai mult, Cuza revine asupra tezei, după 354 de pagini, de această dată folosind cuvintele lui. Recursul la această teză e prilejuit de critica severă pe care o aduce soluției pe care Malthus o dă problemei limitelor resurselor de hrană (*rezerva morală* a muncitorimii față de înmulțire), soluție pe care o consideră „și greșită și nedreaptă și nefolositoare"[87]: „Asupra lor [muncitorilor] cădea întreaga răspundere a mizeriei a căror victime erau, în

---

83 Idem, *Despre poporație...*, p. 109.
84 Clémence Royer (prefațându-l pe Darwin, în ediție franceză, 1862) *apud* Pichot, *op. cit.*, p. 142.
85 Cuza, *Poezii, epigrame şi cugetări în proză,* p. 290.
86 Blanqui *apud* Cuza, *Despre poporație...*, p. 37.
87 Cuza, *Despre poporație...*, p. 381.

societatea modernă”[88]. Acolo unde rasiştii văd merite şi *gene frumoase*, Cuza vede privilegii ascunse şi pseudo-darwinism:

> „Mulţumită proprietăţei [...] un spirit pozitiv şi îngust, o conştiinţă mai puţin scrupuloasă şi o inimă de corsar serveşte mai bine decât calităţile cele mai rare. Fiul unui bancher rahitic va triumfa în contra tânărului celui mai viguros şi mai inteligent dacă s'a născut din părinţi săraci.”[89]

Înclin să cred că e de partea „declasaţilor”, deoarece în această poziţie cădeau, după statisticile citate, ţăranii moldoveni. Cuza era nevoit să lupte de cealaltă parte a baricadei. Dacă Vacher de Lapouge propunea încurajarea viciilor pentru exterminarea vicioşilor, aşa cum s-a întâmplat în cazul „indienilor vicioşi” din vestul sălbatic, în estul sălbatic, Cuza era nevoit să ia partea băştinaşilor „viciaţi”. Datorită acestei particularităţi locale, degenerarea are în cadrul teoriei lui Cuza doar cauze cultural-materiale, nicidecum biologice. Dacă la oraş aceasta se datorează în special stresului, adică „asupririi sistemului nervos”[90], la ţară (în Moldova) se datorează „condiţiilor geografice nenorocite”[91], subalimentaţiei şi mai ales alcoolismului. Alcoolismul este desemnat drept „cauza de căpetenie a istovirei puterilor fizice şi morale ale poporaţiei”[92] şi „una dintre din cauzele cele mai puternice de degenerare a poporaţiei, pentru că atacă şi puterea ei de producere şi puterea ei de reproducere”[93]. În acest sens, Cuza va duce o îndelungată luptă cu „obşteasca indiferenţă”[94] şi cu neim-

---

88 Ibidem, p. 381.
89 Ibidem, p. 263.
90 Ibidem, p. 448.
91 Ibidem, p. 498.
92 Ibidem, p. 503.
93 Ibidem, p. 513.
94 Idem, *Lupta contra alcoolismului în România,* Tipografia H. Goldner, Str. Primăriei No. 17, Iassy, 1897, p. 4. În această broşură nici măcar nu foloseşte cuvântul „jidan”, preferând termenul „israelit”. Opţiunea terminologică poate are legătură cu numele editurii.

plicarea statului[95], contribuind, alături de A. D. Xenopol, la fondarea (1895) „Ligei contra Alcoolismului". În această luptă, „demonul cel rĕu"[96] e rachiul „din bucate"[97] (cereale) apărut după îmbolnăvirea viței de vie de *oïdium* în 1850:

> „[...] odinioară beția avea un caracter oare cum maĭ vesel și maĭ nevinovat. Beția sumbră, primejdioasă, tîmpitoare cu urmărĭ atît de grave pentru stat și societate, este un product specific al civilizațieĭ de la sfîrșitul secoluluĭ al nouăsprezecelea."[98]

O altă teză preluată din instrumentarul rasist și „denaturată" de Cuza se referă la ceea ce se numea „caracterul constant al popoarelor". Sunt citați, în acest sens, o serie de autori destul de obscuri precum D. Chwolson, F. Von Hellwald etc. care susțineau că „*însușirile* raselor, cari au rămas aceleași, de mii de ani de când le cunoaștem, se explică prin puterea lăuntrică a naturei moștenite, care sfârșește prin a rezista cu succes *înrâuririlor* din afară"[99]. Cuza este parțial de acord cu această teză, reproducând-o cu propriile-i cuvinte și exemple. Cu deosebirea că acceptă teza doar când se referă la perioade mai scurte de timp, de preferință la prezent, și doar când se referă la diferențele rasiale cele mai vizibile, de preferință, culoarea pielii:

> „În toate regiunile, în toate climele, anglo-saxonul și germanul își păstrează însușirile lor și negrul nu-și schimbă natura prin faptul că-și schimbă [spațiul] de locuință, sau că-și modifică instituțiile"[100].

Însă, când este vorba de „mii de ani" și de populații de culori asemănătoare, devine sceptic, poate fără să vrea, și dă

[95] Idem, *Monopolul cîrciumelor la sate şi Monopolul vânzărei alcoolului,* Tipografia Națională, Strada Alexandri No. 11, Iassy, 1900.
[96] Idem, *Victimele alcoolului,* Tipografia Națională, Strada Alexandri No. 11, Iassy, 1899, p. VII.
[97] Idem, *Lupta contra alcoolismului...,* p. 11.
[98] Ibidem, p. 9.
[99] Idem, *Despre poporație…,* p. 495.
[100] Ibidem, p. 495.

următorul exemplu: „pe același pământ s-a dezvoltat civilizația strălucită a elenilor și vegetează astăzi poporul grec”[101]. Motivul este, după cum deja ne așteptăm, unul de natură culturală, ca un corector al celor care se întâmplă în mod natural. În cele din urmă, cultura joacă „un rol însemnat împotrivind unele tendinți stricătoare și dezvoltând pe altele de folos”[102]. Afirmația are sens, dacă luăm în calcul poziția sa de om călăuzitor. Altfel, dacă toate ar merge de la sine, prin sânge, cum se mai justifică rolul „corifeilor” în viața unui neam?

Alături de aceste motive, mai mult sau mai puțin previzibile, am mai identificat un motiv, mai straniu, care ar putea explica marginalitatea criteriului rasial în cadrul cuzismului. *A. C. Cuza nu se baza pe argumente de tip rasial, pentru că era antisemit***.** Iar a fi antisemit înseamnă mult mai mult decât a fi coerent cu vreo doctrină; înseamnă a duce o luptă pe toate planurile, folosind orice mijloc posibil, iar în final a încerca a fi coerent, în măsura posibilităților, pentru a nu fi „prins”[103] de adversari. Or, Cuza folosește argumente *anti-rasiste* pentru a-și susține cât mai științific posibil antisemitismul. Poziția lui se sprijină pe determinismul cultural-economic, cum am spus la începutul capitolului. Superioritatea economică a evreilor nu trebuia să fie atribuită „unei însușiri a rasei [...] după părerea mea, adevărata explicație științifică, a problemei jidanilor și acțiunei lor, în viața economică: [este] religia”[104]. Analizând

---

101 Ibidem, p. 495.

102 Ibidem, p. 497.

103 E interesant faptul că un naționalist precum A. C. Cuza critica excesele naționaliste din textele predecesorilor săi. De exemplu, latinismul lui Petru Maior care „a falşificat filologia”. El îşi motiva poziția cu teza potrivit căreia aceste retuşuri dăunau înseşi cauzei naționale. Citez un astfel de exemplu în textul *Generația de la 48 şi Era Nouă* (pp. 40-41): „[...] această stare de lucruri nu maĭ putea să dureze, dacă nu voiam să compromitem causa naționalitățeĭ noastre [...] Trebuea să revenim dar asupra activitățeĭ noastre din trecut şi s-o supunem criticeĭ [...] maĭ ales că în dosul naționalismului, începuse a se adăposti mediocritatea şi şarlatania [...]”.

104 Cuza, *Despre poporație...*, pp. 659-661.

resorturile intime ale opțiunii lui Cuza putem spune că *succesul dușmanului* nu *merită* să fie explicat pornind de la „însușirile rasei” lui, pentru că astfel nu i se mai poate lua... Totuși, nu trebuie să-l considerăm pe Cuza atât de conștient de valoarea politică a argumentelor precum lasă să se înțeleagă descrierea mea anterioară (deși corectă). Miza politică a argumentelor științifice nu este întotdeauna conștientizată. În cazul de față, putem presupune că era destul ca interesul antisemitului să se trezească la auzul unor teze de acest gen, pentru că îi erau favorabile. Propozițiile care aduc explicații utile par întotdeauna mai evidente și sunt mai ușor de internalizat.

Mai încărcată de mize politice este o altă chestiune în care Cuza se va implica, luptând împotriva rasismului – pentru a lupta împotriva evreilor. Chestiunea în cauză e una demografică. În a doua jumătate a secolului XIX, tendința generală este de a înlocui „obstacolele represive cu obstacole preventive”[105]. În acest context, când statistica și demografia încep să câștige un loc de cinste, intrând explicit în vizorul politicii, în Moldova se trăgeau semnale de alarmă în privința sporului demografic slab al etnicilor români. E greu de precizat dacă prin problematizarea acestei „[abateri] de la cursul normal al lucrurilor, putem zice o *monstruozitate demografică* ”[106] se urmărea să se atragă atenția asupra chestiunii evreiești, sau invers. Poate puțin din ambele.

> „Încă de prin anul 1841 [ne informează Cuza asupra stadiului cercetărilor], un statistician anonim, făcând statistica poporației Moldovei, ne prorocește că «împoporarea jidovească a politiilor va întrece în viitorime pe acea a creștinilor»”[107] .

A. C. Cuza intră serios în discuție, prilej cu care se naște acest voluminos studiu, *Despre poporație*, completat în 1927 cu câteva anexe și câteva broșuri. Iar discuția va continua,

---

105 H. Baudrillart *apud* Cuza, *Despre poporație…*, p. 263.

106 Cuza, *op. cit.,* p. 549.

107 Ibidem, p. 3.

în același registru pesimist sau, cel puțin, plin de îngrijorare, chiar și după ce sporul demografic al românilor va deveni pozitiv – cursurile de la *Vălenii de munte* din 1909 demonstrează acest fapt. Ceea ce ne interesează în cazul de față este că poziția antisemită a lui Cuza se sprijină tot pe argumente anti-rasiste, pornind de la același determinism cultural-economic:

> „înmulțirea lor [evreilor] extraordinară, pe unde se poate observà în comparație cu reproducerea înceată a poporației creștine, așa precum se observă în orașele din România, nu se datorește unor însușiri ale rasei, ci numai împrejurărilor sociale și economice”[108]

Reia firul și stilul argumentelor și în Anexe:

> „prolificitatea poporației jidănești [...] a fost considerată de unii ca o însușire a rasei: ceea ce de altfel nu rezolvă problema [...]. S’a dovedit însă că prolificitatea Jidanilor scade și ea în anumite condiții – prin capilaritate socială, de pildă, la jidanii bogați [...] Cum se vede, această explicație e o nouă confirmare a legei poporației, așa cum o precizează formula mea [...]”[109]

Vedem din nou aceeași predispoziție spre confirmări. Conceptul de *capilaritate socială* e preluat de la Arsène Dumont[110] și dezvoltat de Cuza pentru a „culturaliza” constrângerile biologice din teoria lui Malthus. Cuza susține că nu scrierile lui Malthus au valoare, ci problema pe care citirea lui Malthus o prilejuiește. Cuza încearcă să recupereze din Malthus doar „fondul”, fără să se lase influențat de concluziile eronate: „teoria economică greșită la care a ajuns Malthus din cauza *formei* greșite în care și-a exprimat gândirea, și care a trebuit să-l aducă cu fatalitate la încheierile practice greșite la care a ajuns”[111]. În cazul oamenilor, nu „factorii psichici: foamea și iubirea”[112] determină limita înmulțirii populației, ci

108 Ibidem, p. 89.
109 Ibidem, p. 659.
110 Ibidem, p. 263.
111 Ibidem, p. 380.
112 Ibidem, p. 175.

factorii culturali-economici: „mijloacele cu cari este obicinuită să trăiască”[113]. Foamea și iubirea condiționează doar animalele și, uneori, muncitorii – când sunt constrânși să accepte *salariul natural* (costul produsului muncă) problematizat de David Ricardo.

S-ar putea spune că modul de lucru utilizat de A. C. Cuza este cauza principală a neînțelegerilor în privința opțiunilor sale. Asemeni exemplului de mai sus, referitor la raportarea față de Malthus, se pot găsi numeroase alte exemple. Astfel, alegând pasajele dedicate lui Marx, am putea ajunge la concluzia că A. C. Cuza e mai socialist decât era. Cuza este parțial de acord cu toți. La fel stau lucrurile și cu dezacordul său. De aceea sunt posibile fabuloasele sinteze pe care le face, prin care încearcă să devină mai înțelept decât toți. Iar textele lui A. C. Cuza sunt prea complicate pentru miza lor. Nu este la îndemâna oricui să își petreacă câteva săptămâni bune în compania unui tratat de economie care nu are decât valoare de simptom. De aici și confuziile în privința interpretării cuzismului. De aici și imposibilitatea de a „proba” în manieră „clasică” (folosind câteva citate doveditoare) impresia generală lăsată de citirea integrală a textelor lui A. C. Cuza. Dorința lui de rafinament și complexitate, dublată de neglijență, continuă să creeze cercetătorilor impresia pe care a creat-o profesorului Basilescu, însărcinat cu evaluarea lucrărilor propuse de A. C. Cuza pentru obținerea catedrei de Economie politică și Finanțe a Facultății de Drept: „o operă de fantezie, o înșirare, o îngrămădire de citațiuni și de opiniuni, adesea divergente, din care autorul – și mai puțin încă cititorul său – cu greu se poate descurca”[114].

Vedem că, deși preia termeni și probleme specifice rasismului, modul în care utilizează astfel de instrumente neutralizează, de cele mai multe ori, concluziile la care ne-am aștepta să ajungă. Concluzia ce poate fi trasă l-ar mâhni probabil pe

[113] Ibidem, p. 428.

[114] Basilescu, *apud* Asandului, *op. cit.,* p. 63.

A. C. Cuza: în aceste lucrări, rasismul apare ca o formă fără fond. Totuși, nu vreau să insinuez faptul că eșecul rasismului cuzist s-ar datora faptului că cititorii lui au procedat asemenea demersului de față, reținând contradicțiile și ponderând argumentele contradictorii pentru a prinde spiritul. Nici pe departe. Spre deosebire de istoricii care căutau neapărat rasismul în afirmațiile bulversante, cititorii lui Cuza, mai puțin preocupați de taxonomii, au reținut ceva destul de vag, o impresie generală a rasismului ca fiind ceva destul de nebulos și complicat, oarecum inutilizabil. Demersul meu a încercat să dea coerență demersului incoerent al „nativului" doar pentru a reproduce într-un spațiu mai restrâns, pe cât posibil și plauzibil, spiritul. Cu aceasta, închei referința la rolul criteriului rasial în lucrările lui A. C. Cuza, precizând că am acoperit toate referirile întâlnite, nu cantitativ (ar fi un procent de 60 %), ci în specificitatea lor. Am omis doar un tip, cel referitor la Isus arian și Moise egiptean, care apare în anexele *Naționalității în artă*. Mă voi referi ulterior la chestiune, în cadrul disputei „teologice". Ca un fel de concluzie la cele spuse până acum, l-am putea lăsa pe Cuza să vorbească de la sine, pentru a-i înțelege dialogul cu bibliografia europeană de profil. Pseudo-rasismul vag și confuz al lui Cuza se poate auto-caracteriza printr-un emblematic exemplu: Cuza traduce expresia lui Vacher de Lapouge *épuisement des eugéniques* prin „istovirea elementelor superioare".[115] Fie că traducea așa cum înțelegea, fie că traducea ghidat de imaginea pe care o avea despre capacitatea de înțelegere a cititorului, Cuza elimină perspectiva respectivei superiorități. Dacă, pentru autorul francez, superioritatea era biologică, dată de „genele frumoase", pentru Cuza, aceasta era doar superioritate – probabil de clasă.

---

115 Cuza, *Despre poporație…*, p. 436.

2.3. Ce este antisemitismul „de aplicare”?

La capitolul *practică*, Cuza stătea mai bine decât la *teorie,* dacă este judecat după regulile practicii. În schimb, dacă este judecat după regulile teoriei, poziția lui era chiar și mai fragilă. Emblematică în acest sens este aprecierea ironică făcută de Nicolae Iorga (28 martie 1928, *Neamul Românesc*): Reputația lui Cuza „e universală, dar nu în domeniul științei”[116]. Trebuie să înțelegem ironia lui Iorga așa cum a înțeles-o Cuza, reluând doar prima parte, în scop publicitar. Cu alte cuvinte, trebuie să privim doar eficiența demersului. După cum spunea Hannah Arendt, sarcina istoricului nu mai constă în a descoperi un fals sau o neînțelegere, ci de a arăta cum respectiva chestiune ajunge să fie crezută[117].

În ceea ce privește broșurile, sau așa-numitele „scrieri de aplicare”[118], Cuza nu avea scrupule în a se contrazice, știind că era puțin probabil să fie „prins” sau, în caz contrar, mai mult ca sigur timpul așterne uitarea, lăsând doar perseverența să-și facă efectul; iar efectele pozitive pot depăși efectele negative din punctul de vedere al succesului electoral. Acesta e un motiv utilitarist, pe care nu l-a adus niciodată la suprafață, probabil nici nu l-a conștientizat – de ce să nu îi luăm în calcul buna-credință? În schimb, a produs un alt gen de motive, greu de caracterizat. Afirmațiile lui Theodor Herzl, auto-ironice și cinice, ne-ar putea ajuta să înțelegem această poziționare ambivalentă față de popor specifică politicianului european în perioada de tranziție la politica „maselor”:

> „Pretutindeni, poporul nu este decât un copil bătrân, care ce-i drept poate fi educat. Însă chiar în condițiile cele mai favorabile, această

---

116 Iorga *apud* Cuza, *Doctrina naționalistă creștină* ..., p. 24.

117 Hannah Arendt, *Originile totalitarismului*, Editura Humanitas, București, 2006, p. 20.

118 Cuza, *Despre poporație...*, p. V.

> educație ar avea nevoie de un timp atât de îndelungat încât... ne putem descurca mult mai rapid în alte feluri."[119]

Deși nu la fel de rafinat și îndrăzneț, Cuza avea o poziție similară față de popor: „Mulțimile dar – deși în ultimă analiză sînt totul – nu sînt nimic."[120]. Această înțelepciune se livrează la pachet cu o a doua, complementară: „Mulțimile trebue să aibă cultul geniilor – geniile, cultul mulțimilor."[121] Deși (nici luate împreună) nu sunt suficient de clare, afirmațiile lui Cuza pot dezvălui orientarea potrivit căreia *nu e nedemn să faci orice pentru a câștiga mulțimea*. Pentru un geniu auto-intitulat, nu este nedemn nici faptul de a se coborî la nivelul mulțimii, nici faptul că le refuză membrilor mulțimii calitatea de ființe gânditoare. Despre dragostea față de popor, care oferă temeiul subordonării acestuia, voi vorbi mai pe larg când voi analiza *funcția antisemitismului* în ideologia cuzistă. Deocamdată să rămânem la practica antisemită, la „scrierile de aplicare", în care scopul scuză mijloacele.

*

Scrierile „de aplicare" nu sunt o raritate în cazul antisemitismului. Din contră, cantitativ vorbind, acestea depășesc scrierile teoretico-meditative (de care depind). Referindu-se la antisemitismul secolelor XIX-XX, Charles Kecskeméti folosește expresia „antisemitism aplicativ"[122] pentru a caracteriza un domeniu care tindea să devină mai degrabă aplicat decât

---

119 Herzl *apud* Schorske, *op. cit.*, p. 150.

120 Cuza, „Prefață" în Eminescu, Mihai, *Opere complecte*, Institutul de arte grafice V. Ştefăniu & Co., Iaşi, 1914, p. VII.

121 Ibidem, p. VIII.

122 Charles Kecskeméti, discuție în cadrul Conferinței Internaționale „Antisemitism şi antiiudaism în Europa Centrală şi Occidentală", Cluj-Napoca, 6-7 decembrie 2004. Expresia nu este folosită în textul publicat în urma conferinței, dar apare expresia „un argumentaire judéophobe standard" (Charles Kecskeméti, „Histoire des Juifs en Europe Centrale. Quelques zones d'ombre" în Gyémánt, Ghitta (eds.), *op. cit.*).

inovativ. Iar expresia pare să se potrivească precum o mănușă activității lui A. C. Cuza în domeniu. Situație de înțeles, deoarece exista deja o bibliografie impresionantă care nu putea fi trecută cu vederea de noii producători de discurs antisemit. Pe de o parte, trebuia demonstrată cunoașterea bibliografiei – din motive de legitimare. Pe de altă parte, dificultatea de a aduce încă ceva nou depășea adeseori mizele demersului. Aș putea spune că după secolul XIX antisemitismul este mai mult tehnică decât știință (l-aș numi *tehnică socială*) și, din această cauză, devine mai transparent politic. E un fel de știință care se dă de gol foarte ușor; relația dintre producerea de *adevăr* și *putere* fiind dezvăluită în parte și de nevoia de a redefini, din mers, *poziția* de evreu – astfel încât această redefinire să nu modifice *structura* privilegiilor. Evreul care a adus modernitatea nu trebuie să stea mai bine decât Evreul care l-a ucis pe Cristos. Bineînțeles, redefinirea nu s-a petrecut ca urmare a unui plan diabolic prestabilit, ci prin traducerea, mai mult sau mai puțin spontană, a unor dispoziții. Indivizi diverși, aflați la un moment dat într-o situație conflictuală cu alți indivizi, poziționați ca evrei[123], pot uza de teze argumente și *certitudini* oferite de discursul antisemit pentru a-și rezolva problemele. Probleme personale sau probleme „generale”, de diverse naturi, legate de solidaritate, de corupție, de alienare, de ecologie etc. Ce e antisemitismul dacă nu o seducătoare soluție complicată la probleme simple? Parodiindu-l pe Jean-Paul Sartre, aș spune că *nu antisemiții creează antisemitismul, ci antisemitismul creează antisemiți.* Iar aceștia pot contribui (sau nu) la dezvoltarea discursului, pot să-l aplice sau doar să-l

[123] Nici nu trebuie să fie neapărat evrei, după nici un criteriu, doar să ocupe, cu sau fără voia lor, o poziţie structural similară. De exemplu, astăzi, noua dreaptă românească foloseşte instrumentarul antisemit disponibil pentru a rezolva *problema ţigănească*. Această observaţie aparţine lui Ciprian Bogdan şi se bazează pe informaţiile oferite de cercetarea de teren efectuată cu ocazia dizertaţiei (nepublicată) *Noua Dreaptă sau despre „schimbarea la faţă” a extremismului românesc*, 2003.

perpetueze latent, transmițându-l mai departe pe cale orală sau susținând prin achiziții o piață a producătorilor de texte antisemite. Avem astfel de a face cu o bibliografie în continuă creștere și permanent activată – *Stand-by antisemitism*. Într-un sens similar, Leon Volovici folosește conceptul *antisemitism latent,* incluzând și prejudecățile care se reproduc pe cale orală de la o generație la alta, precizând faptul că între antisemitismul latent și cel activ există o relație fluidă, cu granițe ușor de trecut[124].

În acest sens, A. C. Cuza a făcut tot ce se putea face pentru perpetuarea discursului antisemit. S-a remarcat mai puțin în domeniul violenței fizice; dar era conștient, încă din timpul studiilor, că între teorie și practică nu este și nu trebuie să fie vreo ruptură. Și nu a scăpat niciodată prilejul de a semnala și folosul practic al vreunei abordări teoretice. Cât despre broșurile sale antisemite, acestea reprezintă chiar punctul de întâlnire /confuzie dintre *putere* și *adevăr*. Astfel, dacă publicul este religios, adevărul trebuie să fie religios. Drept urmare, un politician nu își poate permite să se prezinte ca ateu, ci face puțină incursiune prin imaginarul „teologic". O regulă a bunului simț politic spune că nu este permisă neglijarea raporturilor de putere deja-existente în societate. Doar un politician utopic s-ar putea aventura împotriva marilor obișnuințe, dar nu e cazul pentru antisemitul nostru. Cuza era un conservator organicist. Niciun organicist nu ar îndrăzni să considere societatea ca fiind excesiv de *modelabilă*, deci *artificială*. Chiar pentru reușitele lui Hitler, Cuza a propus o descriere sceptic entuziastă: „o admirabilă utopie"[125]. Totul este „legitim" doar în măsura în care este „posibil". Cât despre

---

124 Volovici, „Discution: Notes on *Latent Antisemitism*", *SICSA,* Annual Report, October 1997, pp. 16-18.

125 A. C. Cuza *apud* Gh. A. Cuza, *Între cifre şi realităţi. Cuvântare rostită în şedinţa Camerei din 22 martie 1933 la discuţia generală a bugetului*, Monitorul Oficial şi Imprimeriile statului, Imprimeria Centrală, Bucureşti, 1933, p. 15.

latura morală a acestei raportări politice: „Fiecare are dreptul și datoria să zică *umanitatea sunt eu*”[126] și „milă nu e și nu trebue să fie. Fiecare voește și are *dreptul* să trăiască dacă are *puterea* de a trăi”[127]. Deși este riscant. După cum am văzut în paginile anterioare, *arta posibilului* i-a adus lui Cuza acuzații de duplicitate – una gândește și alta face – chiar și din partea concurenților antisemiți care i-au re-publicat versurile atee de tinerețe, în 1927[128]. Societatea este, așadar, modelabilă în măsura în care e modelată în direcția care nu se atinge de marile prejudecăți ale bunului simț. Cuza era un idealist, dar știa că „sportul cu ideĭ înaintate”[129] era mai puțin performant decât cel cu prejudecăți. Astfel, cu puțină dibăcie și cu un strop de idealism, o anume descriere a realității se poate impune ca „icoană adevărată a realității”[130]. A problematizat această descoperire destul de devreme, exprimând-o în 1914 (18 iulie), ca parlamentar: „Nu există faptă mai mare decât vorba. Pentru că dacă o faptă schimbă un lucru, o vorbă, sau o serie de vorbe, sau o concepțiune, sau o idee, sau o teorie, schimbă o lume întreagă”[131]. Despre succesele sale în direcția naționalismului a vorbit încă din prefața ediției din 1915 a *Naționalității în artă,* revenind în 1927 cu mai mult entuziasm:

> „Naționalismul, în ultimul timp, a făcut uriașe progrese în spirite”[132]„propaganda naționalistă, prin grai și prin scris – a făcut însemnate progrese, la noi în țară, în ultimul timp.”[133] „În ce mă privește – eu sunt mulțumit, întrucît pot să zic și de data aceasta că «Naționalitatea în Artă» a contribuit și ea cu ceva la această mișcare”[134].

---

126 Cuza, *Despre poporație...,* p. 526.
127 Ibidem, p. 524.
128 Pop, *op. cit.,* pp. 67-68, nota 43.
129 Cuza, *Generația de la 48 ...,* p. 102.
130 Idem, *Obiectul economiei ...*, p. 43.
131 Cuza *apud* G. V. Coban, *op. cit.*, p. 48.
132 Cuza, *Naționalitatea în artă...,* [ed. 1915], p. XVI.
133 Ibidem, [ed. 1927], p. 341.
134 Ibidem, [ed. 1927], p. XI.

> „am format pe studenții și pe alții – la un moment, și pe d. N. Iorga – «cuziști»”[135].

Vedem, așadar, că nu visa când ne spunea că „o vorbă [...] schimbă o lume întreagă”, ci doar constata, cu satisfacție. De asemenea, A. C. Cuza a intuit bine și *cum anume* poate schimba o lume. Chiar dacă nu a spus-o explicit, a făcut-o. Prin perseverență și repetiție. Pentru că o anume descriere a realității se impune mai degrabă prin ceea ce Eric Wolf numește „dezvoltarea redundanței”[136] decât prin „victoria unei logici colective sau a unui impuls estetic”[137]. Mai simplu spus, nu geniul schimbă lumea, ci propaganda. Propaganda pe toate canalele eficiente disponibile este singurul producător de adevăr social. Iar A. C. Cuza pare să fi intuit, cel puțin, acest adevăr al sociologiei: „Trebue să *cultivăm* poporația prin preoți și învățători”[138], spune Cuza încă de la începutul carierei.

> „Nicĭ o mișcare puternică nu se face decît în urma unor nevoĭ adînc resimțite și a unor convingeri fanatice, carĭ nu pot face alta decît să ducă mișcarea mai departe decît o încuviințează judecata rece. În asemenea împrejurări de luptă însă judecata rece, departe de a fi o calitate, este un defect.”[139]

Privită din această perspectivă, activitatea „cuzistă” politică, profesorală și scriitoricească trebuie reconsiderată. Termenii „turbat, repetitiv, steril”, pe care i-i atribuie Eugen Weber[140], nu descriu sterilitatea sau fecunditatea demersului cuzist, ci mai degrabă frustrarea (resimțită și de către mine) produsă de momentul în care cercetătorul pătrunde în intimitatea monologului cuzist. Deoarece Cuza nu oferea informații, ci producea adevăr. Variațiunile antisemite cuziste trebuie privite ca un

---

135 Idem, *Doctrina naționalistă creştină* ..., p. 25.
136 Eric Wolf, *op. cit.,* p. 382.
137 Ibidem.
138 Cuza, *Despre poporație...,* p. 509.
139 Idem, *Generația de la 48* ..., p. 39.
140 Eugen Weber *apud* Carol Iancu, *op. cit.,* p. 156, nota 45.

ceva aflat între ritual și slogan publicitar. Ca exemplu, amintesc câteva dintre cele mai percutante sloganuri, care, dincolo de calitatea lor literară ce nu merită a fi discutată, au calitatea de a fi ușor de reținut: „democrație cu perciuni”[141], „proză cu perciuni”[142], „idei tăiate împrejur”[143]. Exemplele citate mai sus au fost reținute chiar și de către istoricii care au fost nevoiți să consulte, în zilele noastre, lucrările lui. Ca exemplu evident de ritual, având chiar și conotații religioase incluse, aș aminti modalitatea de a semna lucrările: „Iași, în ziua de «Sfinții Arhangheli», 1905”, „Iași, în ziua de «Schimbarea la față», 1915”, „Iași, în ziua de Invierea Domnului, 25 aprilie 1927”[144]. Obiceiul este preluat și de fiul său, George, care data: „Iași, 6 ianuarie 1935 (Botezul Domnului)”[145]. Exemple similare pot fi găsite și în organizarea partidului, însă nu vom intra în amănunte, deoarece maestrul Cuza a fost întrecut în această privință de discipolul Codreanu (vezi 2.5.1).

Cuzismul, denumire impusă „de uzul vorbirei”[146], trebuie privit ca activitate de prozelitism, eminamente politică, care urmărea *modelarea societății după caracterul ei natural*. Paradoxul aparține cuzismului, aici fiind doar reformulat. Ca un preambul al modelării sociale aducătoare de bine, „eliminarea jidanilor”[147] trebuia privită ca urgență. Totuși, din ceea ce s-a putut observa, activitatea cuzistă s-a epuizat în preambul. În același sens, eficiența demersului cuzist a constat în promovarea antisemitismului. Textele, ideile simple și repetitive, sloganurile, în special cele din broșuri, sunt proiectate într-o așa manieră încât „să poată servi [...] *acțiunei*

141 Cuza *apud* Volovici, *op. cit.,* p. 45.
142 Cuza, *Poezii, epigrame, cugetări …*, p. 148.
143 Ibidem, *l. cit*.
144 Am citat din cele trei ediții *Naționalitatea în artă.*
145 Gh. A. Cuza, *Francmasoneria în Germania. Trecutul şi prezentul – soarta actuală a lojelor,* Tipografia concesionară „Alexandru Țerek”, Mârzescu 9, Iași, 1935
146 A. C. Cuza, *Doctrina naționalistă creştină ...,* p. IV
147 Ibidem, p. 11.

imediate”[148]. Deși Cuza avea câteva idei oarecum originale, personale – vom vedea în ultima parte –, cuzismul a fost doar o formă de *antisemitism aplicat*, în care întreg instrumentarul antisemit era binevenit, cu toate contradicțiile inerente.

> „«Cuzism»; s-a numit, dela o vreme, la noi, ceeace se numește, de obiceiu: «antisemitism»” [deși] „«antisemitism», este un termin nepotrivit, cum bine s'a spus. Căci nu este vorba aici, de «semiți», ci de «jidani»: cari nu sunt semiți.”[149]

Instrumentarul antisemit se regăsește în toate lucrările autorului, însă broșurile sunt locul în care pare să se concentreze toată tipologia. De exemplu, în broșura *Doctrina naționalistă creștină,* de la 1928, din care tocmai am citat. Ca o precizare, această „sinteză” a cuzismului a apărut în momentul în care mișcarea de dreapta a cunoscut cea mai puternică fragmentare, existând o concurență serioasă în privința cuceririi monopolului asupra discursului xenofob, concurență manifestată mai ales prin revendicarea „adevăratului” naționalism creștin și antisemit. Probabil acesta e unul din principalele motive pentru care Cuza a promovat denumirea de *cuzism*, pentru a desemna antisemitismul „veritabil” românesc, diferit de „antisemitismul paralitic”[150] al celorlalte partide. „Aceasta este și o garanție, ca să nu i se imprime mișcării de apărare națională-creștină, altă direcție.”[151] Respectiva broșură conține, tehnic vorbind, 10 teze. De fapt, sunt fie mai puține, deoarece ideile de bază se repetă în diferite teze, fie mai multe, deoarece teza 10 este urmată de „afirmarea dela urmă, că *nația românească*, numai prin eliminarea jidanilor, își mai poate salva existența”[152]. Această teză-*bonus* (sau *malus*) are aceeași consistență cu propozițiile considerate teze și numerotate ca atare.

---

148 Ibidem, p. IV.
149 Ibidem, p. 7.
150 Ibidem, p. 36.
151 Ibidem, p. 9,
152 Ibidem, p. 32. La pagina 39 e numită chiar „teza din urmă”.

În plus apare atât la capitolul „Antiteze", cât și la așa-numitul capitol „Sinteza". Decalogul cuzist, așa cum este construit, îmi permite, deci, să-l ignor, să propun o structură mai inteligibilă a ideologiei, să aleg „din totalitatea elementelor ei, biologice, teologice, economice, sociologice, istorice"[153] doar ceea a fost accentuat și folosit suficient în activitatea cuzistă.

O formulare mai coerentă a antisemitismului apare în volumul de *versuri, epigrame și cugetări*, în care Cuza scoate în relief doar patru mari aspecte, dezvăluind publicului amator „o împătrită problemă: biologică, în originea ei; teologică, în înțelesul ei; economică și culturală, în urmările ei; politică și socială, în soluția ei"[154]. Vedem că, în cazul „cugetărilor", taxonomia e ceva mai limpede; activitatea profesorală a lăsat totuși urme. Însă nu voi folosi nici această taxonomie; pe de o parte, pentru a nu intra în confuziile dintre problema biologică-teologică, respectiv problema cultural-politică; pe de altă parte, pentru a scoate în relief nu atât expunerea problemei, cât originea problematizării. Interpretul nu trebuie să-i permită interpretatului să-l subordoneze structural. Deci, în locul împătritei probleme, voi descrie o îndoită problematizare pentru o singură problemă. Cele două mari surse ale cuzismului au fost: (1) „legea divină, a învățăturei lui Isus" și (2) „legea naturală a naționalităței"[155]. Că acestea sunt sursele fundamentale, cele care ar trebui să conteze pentru electoratul virtual al lui Cuza, o demonstrează apariția lor în numele partidelor sale : UNC, LANC, PNC.

*

(1) Prima din sursele importante ale cuzismului, care poate fi numită sursa originară sau matricea antisemitismului, este anti-iudaismul bisericii. Cu deosebirea că „secta d-lui

---

153 Ibidem, p. 11.
154 Idem, *Poezii, epigrame, cugetări în proză,* p. 300.
155 Idem, *Doctrina naționalistă creștină ...,* p. III.

A. C. Cuza"[156] accentua *spiritul* luptei împotriva „împărăției Satanei"[157] și introducea numeroase elemente „științifice" (de fapt, rasiste) contradictorii, completând „lupta pentru credință" cu „lupta pentru știință" care era deja „tot atât de necesară"[158]. Lupta dintre „știință și credință" era considerată ca „idioție a «laboratorilor»" deoarece, „știința și credința, se complinesc, nu se înlătură"[159]. Așa cum ne-a obișnuit, A. C. Cuza nu se mulțumea cu un singur tip de argumente, chiar dacă mai multe tipuri nu aduc întotdeauna mai multă certitudine. Anti-iudaismul clasic a fost, deci, îmbunătățit cu argumente din mistica științifică antisemită occidentală, într-o asemenea măsură încât a provocat reacții din partea unor membri ai bisericii. Scrierile de acest gen ale lui Cuza au fost considerate, mai în glumă mai în serios, erezii. Din polemica pe care a purtat-o cu arhimandritul Scriban (Iuliu[160]), în broșura *Eroarea teologiei și adevărul bisericei,* se poate vedea că puterea sintetizatoare i-a adus lui Cuza și neplăceri. Chiar din zona electoral sensibilă a ortodoxiei. Reacția lui Cuza la astfel de acuzații a fost ambivalentă, menținându-și punctul de vedere, dar într-un mod maleabil, deoarece a fost un abil politician:

---

156 Idem, *Eroarea teologiei şi adevărul bisericii. „Secta d-lui A. C. Cuza"*, Tipografia Cooperativă „Trecerea Munților Carpați", Str. Lăpuşneanu No 26 Iaşi, 1928.

157 Ibidem, p. 14.

158 Idem, *Lupta pentru credință şi problema învățământului religios cu ilustrații din „Thora"*, Tip. Coop. „Trecerea Munților Carpați", Str. Lăpuşneanu No 26, Iaşi, 1928, p. 4.

159 Ibidem, p. 4 .

160 Cuza îi reproşează acestuia că-şi neagă originile. Acest Iuliu, care îndrăzneşte să scrie împotriva „ereziilor" lui Cuza din 1925 (*Învățătura lui Isus*) calificându-i *liga* drept „sectă", se trăgea dintr-o familie cu o puternică tradiție antisemită: Neofit, Filaret şi Romulus Scriban. Cuza se apără de acuzațiile lui „Iuliu Apostatul" citând ieşirile antisemite ale familiei acestuia, în special ale tatălui, care i-a trimis, cu autograf, o astfel de lucrare.

„Respectez sfânta noastră Biserică, așa precum este – *chiar având la bază eroarea teologiei*. Întrucât ea este biserica părinților noștri, și dându-mi bine seamă, că baza ei dogmatică nu se poate schimba dintr-odată."[161]

Eroarea în cauză consta, pe de o parte, în utilizarea Vechiului Testament ca suport teologic, iar pe de altă parte, în interpretarea Noului Testament în spiritul de *toleranță* și *iertare*. Din această pricină lupta împotriva evreilor părea a fi cel puțin îngreunată, dacă nu imposibilă. Deoarece în Vechiul Testament evreii apar ca *popor ales*, iar toleranța și iertarea se împacă destul de greu cu instigarea la violență. Cuza a găsit, de fapt, incoerența anti-iudaismului și a încearcat să o rezolve, să o depășească astfel încât argumentele anti-iudaismului să poată fi utilizate în continuare, pentru că publicul local este mai receptiv la astfel de argumente. Cuza a atribuit respectiva „eroare teologică" tradiției, care „este interpretare transmisă [...] [deci] operă omenească, și aparține unui timp anumit"[162]. Raportarea cuzistă ambivalentă față de tradiție a fost legitimată de asumpții cu iz de rigoare științifică, susținând: „*Dogmei* trebue dar ori când să tindem a-i substitui *adevărul*. Dacă dogma îl cuprinde, – rămâne. Dacă nu îl cuprinde: ea nu are drept să existe, ca dogmă"[163]. Miza era, după cum am spus, instrumentalizarea imaginarului religios în folosul antisemitismului. Propozițiile sale cu iz teologic nu erau neapărat ortodoxe (în toate sensurile), dar asta e mai puțin important; dogma se poate îmblânzi, în timp. Important e să rămână suficient de vagi, ca să nu producă scandal prematur și inutil. Astfel, Vechiul Testament era descris ca „Ucigăl-Crucea"[164], deoarece producea „îndobitocirea"[165] și deturnarea creștinismului de pe

161 Idem, *Eroarea teologiei ...*, p. 18.

162 Idem, *Învățătura lui Isus. Judaismul şi teologia creştină,* Editura „Ligii Apărării Naționale Creştine", Tip. Cooperativă „Trecerea Munților Carpați", Str. Lăpuşneanu No 26, Iaşi, 1925, p. 3.

163 Ibidem, p. 4.

164 Idem, *Eroarea teologiei ...*, p. 30.

165 Idem, *Lupta pentru credință ...*, p. 7.

adevăratul său drum, „în spiritul lui Isus", care trebuia să ducă spre „«înființarea împărăției lui Dumnezeu», pe pământ: posibilă numai prin desființarea împărăției Satanei. Cu eliminarea jidanilor"[166].

> „Creștinii, nu luptă pentru civilizația lor, dar nici măcar nu se apără. Cauza este una singură: amestecul «Testamentului Nou», cu «Testamentul Vechiu», care întunecă înțelegerea amândurora".[167]

Pentru îndreptarea erorii, Cuza avea propuneri minimale, dovedind abilitate politică. Acestea se rezumă la eliminarea Vechiului Testament din programa școlară, studiul acestuia rămânând în seama celor care doresc să aprofundeze teologia. De asemenea, avea și propuneri maximale, dovedind intransigență ideologică. Acestea urmau a face obiectul propagandei, care propovăduia eliminarea definitivă a Vechiului Testament și reinterpretarea, pe cât posibil abuzivă, a celui nou.

> „Urmașii nu au înțeles că cuvântul lui Isus este adevărat nu numai în spiritul lui, dar și în litera lui, când a zis că Jîdanii sînt de la părintele lor diavolul: ucigătorul de oameni și tatăl minciunei"[168].

> „Noi nu vom putea scăpa de jidani, câtă vreme cartea jidănească a Vechiului Testament – cu « poporul ales » în jurul căruia se învârte istoria lumei – va continua să fie amestecată cu Noul Testament: falșificând învățătura lui Isus, care este, cum am zis altă dată, « antisemitism superior » [...]"[169]

Despre acest *antisemitism superior,* A. C. Cuza obișnuia să vorbească de câte ori avea ocazia, chiar și în cadrul atât de impropriu al Parlamentului (ședința din 12 dec. 1930): „Dacă

---

166 Idem, *Eroarea teologiei ...,* p. 14.

167 Idem, *Lupta pentru credință ...,* p. 8.

168 Cuza, „Introducere" în Sava, Ion, *Pericolul satanei (în tablouri),* Cu o prefață de A. C. Cuza, Tipografia „Cartea Medicală" [ediție populară], București, 1924, p. 6.

169 Idem, *Eroarea teologiei ...*, p. 20.

este Dumnezeu Hristos, atunci este antisemit”[170]. Această expresie, încă metaforică, devine cu adevărat ridicolă în momentul în care a devenit obișnuință, intrând în uzul vorbirii / scrierii cuziste; când nici ghilimelele, rămase probabil tot din obișnuință, nu reușeau să-i sustragă caracterul reificat: „Isus, răstignit de jidani, din cauza «antisemitismului» său”[171]. Iar pentru a ieși din paradoxul evreului-antisemit, Cuza a încercat să tranșeze ideologic problema *antisemitismului superior*. În această logică, nici Moise, „care știm că era egiptean”[172], nici Isus, care era „Galileean, după trup”[173], nu puteau fi revendicați ca evrei. Doar Ezra, responsabil pentru forma Vechiului Testament, rămânea evreu. În schimb, Isus trebuia să fie arian:

> „Dar Isus, nu se deosebește de jidani, numai în spirit [...] ci și în corp, dovedind că el nu era din sângele lor, și în deosebi, că nu se coborea din neamul lui David [...]”[174]. „Galileean – de origine arică – se vede că Isus are caracterul Galileenilor, spiritul aric: spiritul de luptă și de jertfire dezinteresată pentru bine și adevăr, spirit idealist.”[175]

„Nefalșificat”, Noul Testament este pe cât de simplu, pe atât de complicat. *Adevărata învățătură a lui Isus,* dezinteresată și idealistă, nu prevede „pace și ertare; care știm că a fost proclamată de Isus numai pentru jigniri personale”[176]:

> „Nu este: îndurarea, ertarea, îngăduirea pasivă. Ci tocmai contrarul lor: lupta. Lupta: adevărului contra minciunii. Lupta: binelui împotriva răului. Lupta: luminei contra întunerecului.”[177]

---

170 Idem, *Îndrumări de politică externă. Desființarea „Ligei Națiunilor”. Revizuirea Tratatelor de Pace. Alianța României cu Germania. Discursuri parlamentare rostite în anii 1920-1936,* Editura „Cugetarea” – Georgescu Delafras, Str. Popa Nan No. 21, Bucureşti IV, 1936 , p. 31.

171 Idem, *Doctrina naționalistă creştină,* p. 32.

172 Idem, *Naționalitatea în artă* ..., [Ed. 1915] p. 322.

173 Idem, *Eroarea teologiei* ..., p. 39.

174 Ibidem, p. 37.

175 Idem, *Naționalitatea în artă* ..., [Ed. 1915], p. 306.

176 Idem, *Învățătura lui Isus* …, p. 17.

177 Ibidem, p. 7.

Din decupajele cuziste, observăm că textele evangheliilor (e preferat, în acest sens, Matei) au lăsat o portiță. Și Cuza nu a fost primul care a folosit-o. Jignirile personale trebuie iertate, micile probleme contingente trebuie privite cu îngăduință pasivă; dar nu se poate face niciodată rabat de la duhul sfânt. Adevărul este unul singur și lupta pentru adevăr justifică totul. „Isus reprezintă dar totodată și o învățătură simbolică: învățătură ideală, că adevărul nu piere; învățătură idealistă, că el nu triumfă decât prin jertfirea de sine."[178] Deci, pentru jigniri la adresa spiritului, pentru apărarea adevărului, *lupta* și *jertfa* se prescriu. Rămâne la latitudinea *luptătorului* care din cei doi termeni să fie înțeles ca atare și care să fie înțeles în sens metaforic. De asemenea, rămâne de stabilit (prin propagandă[179]) care este *adevărul* și cât de mult legăm spiritul /spiritul-dizolvant, duhul /duhul-rău, de emițător. Pentru că de la idealism la materialism e doar un pas. Vedem aici una dintre marile mize ale esențialismului, ale legitimării politicii prin formulări ideologice în termeni de lege divină sau de lege naturală. Astfel formulată, lupta se dă la un alt nivel decât cel inter-individual. Nu mai avem în fața ochilor o negociere sau o luptă vulgară între oameni, nici măcar între grupuri, ci o luptă pe tărâmul ideilor pentru care indivizii sunt doar purtători sau, chiar mai puțin – ipostaze. Pe acest tărâm, Cuza pendula între idealism și materialism, dovedind calități de prestidigitator. Ca exemplu, la două pagini distanță, el era un înfocat idealist și înfiera materialismul – ca mai apoi să dea o explicație materialistă opțiunii sale:

> „Nu vă adunați tezaure pe pământ [...] că unde este tesaurul vostru, acolo va fi inima voastră"[180]: „Isus opune [...] [dogmei] materialiste a jidanilor, dogma idealistă a unei vieți superioare"[181]. [Urmează ex-

178 Ibidem, pp.7-8.

179 Folosesc participiul *stabilit*, pornind de la rădăcina derivării sale: *stabil*, *stabilitate*: a ajuta să reziste.

180 Isus *apud* Cuza, *op. cit.*, p.15.

181 Cuza, *op. cit.*, p.15.

> plicația materialistă:] „Jidanii au ajuns prin bani să se facă stăpâni pe avuțiile noastre, pe orașele noastre, pe școlile noastre – pe sufletele noastre”[182].

De aici reiese că infrastructura tezaurelor din cer sunt cele de pe pământ. Așadar, unde este inima antisemitului? Inima, sufletul, fericirea și dragostea lui trec prin Marx, nu foarte bine rumegat. Dar, cum am mai spus, pentru *antisemitismul aplicat* puțin contează de unde provin argumentele sau cât de bine se integrează în ansamblu – eficiența lor trebuie să fie locală, publicul nu citește cu foarte multă atenție textul, iar de la un text la altul uită. De aceea, cel puțin în *Cazul A. C. Cuza*, sensul cuvântului *ideologie,* așa cum îl dă Hannah Arendt („logica unei idei”[183]), ar fi prea politicos. Cuza nu a îmbrăcat niciodată „cămașa de forță a logicii”[184] pentru a îmbrățișa antisemitismul. Deoarece, așa cum a descoperit micul nostru teoretician, „în realitate lucrurile se petrec altfel și nu au aceeași precisiune absolută [ca în teorie]”[185].

*

(2) Cea de-a doua sursă importantă a cuzismului este naționalismul. Recursul la naționalism apare inițial în lucrările lui Cuza ca fiind izvorât dintr-o dublă decepție – socială și națională. Deocamdată este greu de lămurit dacă decepția e una reală sau dacă e doar o formă retorică dintr-o încercare de legitimare a acestei opțiuni pentru „terenul strâmt al egoismului” – naționalism. Cert este că, înainte de 1900, cel puțin este de regăsit un real dialog critic, depășind cadrele ideologice, la care A. C. Cuza obișnuia să ia parte. Această afirmație se bazează pe analiza comparativă, având în vedere schimbările survenite în discursul aceluiași personaj. În secolul XX, Cuza nu mai avea dubii (și nevoie de legitimare) în această privin-

---

182 Ibidem, p.17.
183 Arendt, *op. cit.,* p. 577.
184 Ibidem, p. 579.
185 Cuza, *Despre poporație...,* p. 421.

ță – naționalismul nu mai era o problemă, ci o certitudine, nu mai apărea ca opțiune, ci ca un dat, ca *lege naturală* care devenise ea însăși cadru de discuție pentru alte opțiuni. Aș numi decepția inițială, și recursul la naționalismul antisemit care i-au urmat, „îndoiala de sine a socialistului" – parodiind astfel o expresie marxistă folosită de Cuza în descrierea lui Sismondi. Deși de acord cu principiile umanist-universaliste ale socialismului, Cuza căuta un teren mai ferm pentru ancorarea prezentului politic.

> „Intru cîtă vreme și înfrățirea tuturor popoarelor și proprietatea colectivă nu sînt de cît idealuri cătră care aspirăm, nevoea ne poruncește a sta pe pe terenul strîmt al egoismului atît ca popor față cu celelalte popoare, cît și ca indivizĭ față cu indiviziĭ ceilaltĭ."[186]

Autorul a revenit și ulterior la astfel de argumente pesimist-realist-conservatoare:

> „În lumina *principiului poporației* și chestiunea păcei generale se lămurește dar pe deplin, apărând ca un vis generos și ca o anticipare a unor timpuri, *în cari trebuie să credem*, dar cari sunt încă prea departe de noi."[187]

Aceasta a fost una dintre acuzele pe care le-a adus „Ligei Națiunilor" – aceasta nu putea constitui o „realitate pe care să te poți rezema"[188]. Naționalismul apărea, așadar, ca un rău necesar al vremurilor, dar care putea și trebuia să fie depășit, pentru o soluție care să facă posibilă o lume mai bună. „Încheierea practică la care trebuie să ajungem e că *politica naționalistă* e singura firească, legitimă și cuminte, în starea actuală de lucruri."[189] Această soluție cuminte și provizorie a devenit ulterior unică, definitivă și naturală. Primul Război Mondial și Revoluția din Octombrie au spulberat în A. C.

---

[186] Idem, *Generația de la 48 ...*, p. 47.
[187] Idem, *Despre poporație...*, p. 521.
[188] Idem, *Îndrumări de politică externă*, p. 21.
[189] Idem, *Despre poporație...*, p. 526.

Cuza și îndoiala, și socialistul, și credința în pacea generală viitoare. Au rămas doar prejudecățile și naționalismul. Cuvântul *universal* a devenit unul cu subînțeles, ascunzând „problema parazitismului jidănesc, universal [...]"[190]. Fiul său, George, folosea ca ironie sintagma „made in Univers"[191]. Universalismul ascundea intenții oculte. Chiar și sionismul ascundea „stăpânirea parazitară a lumei de către jidani"[192].

În prefața ediției din 1927 a lucrării *Naționalitatea în artă* Cuza pare să se fi străduit mai mult ca niciodată să întemeieze naționalismul ca lege naturală: „Scopul este să dovedească existența unei legi a naționalității, ca lege naturală. O lege naturală, după definiție, este modul constant de manifestare a unei puteri a naturei"[193]. Totuși, autorul a menținut definiția circulară (mai veche) din *motto*: „*Naționalitatea este puterea creiatoare a culturii umane – cultura, puterea creiatoare a naționalității*"[194]. Este ca și cum și-ar justifica rolul de implementator al acestei legi a naturii. Strict logic, contradicția nu este foarte mare: cel care implementează legile naturii contribuie doar la scurtarea perioadei de tranziție. Cu alte cuvinte, Cuza încerca să susțină că „de la cultura pământului [...] la cultura spiritului"[195] activitatea *cultivatorului* în folosul naturii nu ține decât de rezultate, de productivitate. Însă, pentru astfel de rezultate e nevoie de criterii de puritate, ca la selecția boabelor. „Fiecare cu sângele ei"[196]. Doar „românii de sânge"[197] pot crea o cultură „adevărat românească". Din nou, nu trebuie să ne lăsăm induși în eroare de limbajul metaforic. Avem de-a face, în acest caz, mai degrabă cu ultimul val al

---

190 Idem, *Poezii, epigrame, cugetări în proză*, p. 300.
191 Gh. A. Cuza, *Francmasoneria în Germania,* p. IV.
192 A. C. Cuza, *Doctrina naționalistă creştină*, p. 11.
193 Idem, *Naționalitatea în artă* ..., [Ed. 1927], p. VII.
194 Ibidem , p. VII.
195 Ibidem, p. 8.
196 Idem, „Prefață" la Eminescu, *op. cit.,* p. VII.
197 Idem, *Naționalitatea în artă,* [Ed. 1915], p. XIII.

luptei împotriva *formelor fără fond,* decât cu un prim val al rasismului – care, totuși, este anticipat.

> „Popoarele *formate*, își pot permite luxul tuturor ideilor și chiar a experimentelor extravagante – și nu fără pagubă. Dar popoarele *în formațiune*, au nevoie de norme lămurite de conducere, pentru *a se formà.*”[198]

„Liber-pansorii”[199] sunt, în acest sens, mai puțin utili decât cei asemeni bătrânului Cuza, care se descria, la 1929, ca „partizan hotărât și fără rezervă al «ideii preconcepute»”[200]. Ideea preconcepută nu e atât naționalismul dus până la capăt, cât cea mai importantă (consistentă) consecință a acestuia – antisemitismul. Iar antisemitismul, poate chiar datorită „principiului naționalității”, nu este dus până la capăt – deși nu este tocmai sigur dacă o astfel de „împlinire” e o problemă teoretică sau o soluție tehnică. Voi da un singur exemplu (utilizarea unui termen) în acest sens, cu ajutorul căruia cred că voi putea să închei problema surselor cuzismului. Termenul ales de mine ca emblematic este „eliminare”, un termen extrem de violent și, în cazul de față, extrem de ambiguu.

> „[...] *eliminarea indivizilor, ca să eliminăm colectivitatea* și *eliminarea colectivității, prin măsuri generale, ca să eliminăm indivizii.*”[201]
> [Sau o exprimare și mai biologică:] „un corp sănătos nu sufere de îmbolnăvirea celulelor sale, ci le eliminează”[202].

Dincolo de violența limbajului, găsim același organicism difuz animat de un naționalism care, voi arăta că, cel puțin la nivel declarativ, poate fi considerat (la limită) drept herderian. De asemenea sunt încă prezente reminiscențe din discursul

---

198 Ibidem, pp. X-XI.
199 Ibidem, p. XI.
200 Idem, *Despre poporație...*, p. 608.
201 Idem, *Doctrina naționalistă creștină,* p. 10.
202 Idem, *Naționalitatea în artă ...*, [Ed. 1908], p. 233.

tânărului Cuza, care declara la 1893: „Nu dorim rĕul nimĕnuĭ, dorim însă binele nostru”[203].

> „**Eliminarea** – este procesul organic al scoaterei oricăror corpuri străine introduse în sânul organismelor, și pe care acestea nu le pot asimila.”[204] „Jidanul eliminat, în comerţ, de pildă, sau în industrie, își va căuta el singur altă existenţă aiurea [...] statornicindu-se și ei undeva, pe un *teritoriu neocupat* [...] Eliminarea se vede dar, că este *singura soluţie posibilă* a problemei jidovești, conformă cu interesul tuturor naţiilor, și chiar al jidanilor, cari nu vor mai fi, precum sunt, un obiect de ură și de dispreţ pretutindeni.”[205]

Cel puţin la nivel declarativ, Cuza a mers uneori chiar mai departe, admiţând încetăţenirea celor „cari și-au făcut datoria pe front [...] cu condiţia ca ceilalţi jidani, prea numeroși la noi, să-și caute o ţară aiurea”[206]. În acest sens, Cuza a argumentat ideologic („pornind de la încheierile practice”) binefacerile bilaterale pe care le-ar aduce eliminarea, în sensul de expulzare din Europa. Cu aceeași „rigoare” știinţifică precum în cazul arianismului Nazariteanului, autorul a susţinut că „jidanii sunt singurul neam de pe lume, lipsit de folklor”[207], fapt care se datorează lipsei unui cămin naţional. Din același motiv, pentru că sunt nevoiţi a se mișca într-un cadru cultural străin, „corifeii semiţi în artă”[208], Offenbach, Halevy, Börne și Heine, sunt doar talente și nu genii: „Oricum, din operele acestor talente, care nu se poate contesta, celelalte popoare nu au câștigat nimic. Dar oare naţia jidovească, prin înstrăinarea lor, cine ar puteà zice că nu a pierdut?”[209] Deși întrebarea este retorică, A. C. Cuza oferă, pentru orice eventualitate, un răspuns: „Nimic pentru dânșii – dar mai rău decât nimic pentru

---

203 Idem, *Discurs asupra proiectului de rĕspuns la mesagiul tronului ...*, p. 30.
204 Idem, *Naţionalitatea în artă ...*, [Ed. 1915], p. 244.
205 Ibidem, [Ed. 1915], p. 245.
206 Idem, *Jidanii în război ...*, pp. 73-74.
207 Idem, *Naţionalitatea în artă ...*, [Ed. 1915], p. 330.
208 Ibidem, [Ed. 1908], p. 75 .
209 Ibidem, p. 75.

noi [...]"[210]. Soluția colonizării extra-europene bilateral acceptabile a apărut chiar și în broșura cea mai violent antisemită, la teza numărul 10, purtând numele „Acțiunea imediată", de la care ne-am aștepta la cunoscutele grozăvii:

> „Acțiunea imediată: de eliminare a jidanilor din orice domeniu – și așezarea lor pe un pământ liber, pe care să își creieze și ei cultura lor proprie, muncind productiv – este o necesitate de existență, pentru toate națiile [...]"[211].

Este greu de susținut dacă era vorba sau nu despre un fel de *soluția Madagascar*, deoarece acele 44 de zile de guvernare nu au putut confirma o asemenea supoziție. De asemenea, contextul cultural-tehnic înclină spre a infirma supoziția. În acest sens, putem cita o ironie cuzistă din 28 noiembrie 1936, care se va dovedi macabră: Germanii „nu sunt ca și noi să înceapă un lucru și să-l lase neterminat"[212]. Totuși, afirmațiile făcute în presă la finalul anului 1937 păreau să susțină cu sinceritate o „soluție națională" pentru evrei, având ca teritoriu Madagascarul, care îi era lui Cuza „nespus de drag: în primul rând, din cauza depărtării lui"[213]. Spre deosebire de Madagascar, Palestina părea a fi prea aproape, iar pământul ei „indivizibil" trebuia să aparțină creștinilor și arabilor – cu care se dezvoltaseră deja contacte antisemite chiar și în România.

> „Veți conveni că am dreptul să fiu mulțumit, și în cazul acesta cași, în genere, cu soluția, singura posibilă a problemei jidănești, care nu poate fi alta decât – după cum am spus-o încă din anul 1890: ELIMINAREA JIDANILOR. Unde? Mi se zicea atunci. Unde? Apoi uite, cum se vede: la Madagascar! Dar poate fi și aiurea, oriunde, ca să nu ne supărăm"[214]

---

210 Ibidem, p. 181.

211 Idem, *Doctrina naționalistă creștină ....*, p. 16.

212 Idem, *Îndrumări de politică externă ...*, p. 143.

213 Idem, „Colonizarea jidanilor în Madagascar… ", în *Apărarea Națională. Organ de propagandă națională creștină*, București, An XIV Nr. 38, 21 septembrie 1937, p. 1.

214 Ibidem, p. 1.

Pentru a gira astfel de afirmații, Cuza s-a folosit de exemple cât se putea de respectabile, culese din întâmplările diplomatice care aveau ca personaje principale actori din Franța și Marea Britanie. Am putea spune că există o constantă în preferința pentru amplasarea antisemitismului într-un cadru cât de cât democratic. Încă de la începutul perioadei interbelice, A. C. Cuza încerca să prezinte chestiunea în format democratic, apelând la exemple *respectabile*, precum rasismul american:

> „D-lor, fiecare țară își are problemele sale. America liberală are problema negrilor și problema galbenilor [...] Ce a făcut America cu pieile roșii [...] ? I-a luat și i-a dus în anumite teritorii din care nu putea să iasă. Față de acest popor, și nu venetic, ci autocton [...] americanii, cari voesc să-și păstreze ființa lor etnică neamestecată și cari au datoria să apere civilizația albilor, în regiunea aceia, civilizație superioară, au luat măsuri contra invaziei japoneze și chineze [...]”[215].

În finalul acestor aprecieri, dintre care unele pot părea extravagante, se impune o precizare menită a înlătura eventualele neînțelegeri. Prezentând cuzismul ca ideologie care are la bază un naționalism organicist și nu rasismul sau ca ideologie compatibilă cu parlamentarismul, este departe de mine intenția de a minimaliza nocivitatea doctrinei.

Dimpotrivă, încerc să înlătur distincția (și confuzia care-i urmează), făcută de către marea majoritate a istoricilor români, între naționalismul (și antisemitismul) extremist și naționalismul (și antisemitismul) *rezonabil*. Acest tip de distincții, din punct de vedere metodologic, au darul de a separa studierea unor probleme, ocultând similitudinile, circulația ideilor și structura discursivă în care acestea se mișcă; iar din punct de vedere politic, căci adevărul e politic, chiar dacă aparține trecutului, această metodă oferă un aer de respectabilitate aripii temperate. Iar această respectabilitate artificial creată poate fi exploatată în cazul „recuperărilor” de autori,

---

215 Idem, *Jidanii în război ...*, pp. 65-66.

odinioară puși la index, care se petrec acum, în lunga perioadă post-comunistă. Însă avem de a face cu o *tradiție care nu merită reinventată*. Măcar nu într-o manieră atât de necritică. Cel puțin în cazul studiului antisemitismului, distincțiile, atât cele graduale /cantitative, cât și cele contextuale /calitative, fac dificilă înțelegerea acestuia ca fenomen cultural. De asemenea, încerc să înlătur la fel de păguboasa distincție între *vorbă* și *faptă*, care le permite neo-legionarilor și supraviețuitorilor legionari „codreniști" să ceară să nu fie judecați după fapte, ci după intenții, după ceea „ce au vrut legionarii să fie"[216]. Cât despre fina distincție între „simiști" / „codreniști" prin care se încearcă recuperarea idealurilor din spatele crimelor (unii au ucis mai puțin, într-o manieră mai demnă și din motive „mai înalte"), această distincție este pe cât de inconsistentă pe atât de periculoasă. Chiar și fără crime, ideologia trebuie să primească o interpretare adecvată. Merită amintită, în acest sens, aprecierea „Dictaturii Regale" pe care o face Al. Gh. Savu, unul din istoricii din „vechiul regim" care nu a fost întrutotul înghițit de limbajul de lemn al vremii: „Adevărul este că ea [Dictatura Regală] a produs o scădere nu valorică, ci numerică a activului legiunii." [217] Drumul de la vorbă la faptă ține doar de coerență; și nu are neapărat nevoie de un nebun, ci doar de un vorbitor sincer aflat într-o poziție executivă sigură. Neutralitatea istoricului trebuie să se oprească, și cred că *de facto* se oprește și inconștient, în momentul în care descoperă *modele de problematizare* care și-au dovedit nocivitatea în trecut, dar care supraviețuiesc în prezent într-o formă oarecum atenuată.

---

216 Cosmina Paul, „Antisemitismul legionarilor codrenişti – foşti deținuți politici" în *Anuarul Institutului de Istorie Orală*, nr. V, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2004, p. 244, nota 30.

217 Alexandru Gh. Savu, *Sistemul partidelor politice în România, 1919-1940,* Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1976, p. 139.

2.4. Funcția antisemitismului în ideologia cuzistă

Apariția liberalismului a însemnat o extindere a privilegiilor, nu neapărat o înlăturare a lor. S-au înlăturat treptat (votul cenzitar fiind expresia acestui proces gradual) doar privilegiile formale. În schimb, s-a încercat menținerea pe cale ideologică a privilegiilor informale; rasismul modern fiind una dintre expresiile încercării de a menține distincția de clasă în contextul dispariției procedurii formale de distincționare. Nu intru în amănunte, deoarece am prezentat în introducere (vezi 1.2) câteva strategii de acest fel și, în plus, există o întreagă discuție pe această temă în „sociologia de stânga". Ceea ce ne interesează deocamdată e faptul că foarte multe dintre mișcările de „extremă dreaptă" au repetat această logică a ierarhiilor. Iar acesta este singurul criteriu după care majoritatea acestor mișcări pot fi caracterizate ca fiind „de dreapta". Conservatorismul mișcărilor de dreapta interbelice românești s-a manifestat în special în direcția *menținerii distincțiilor și ierarhiilor sociale*. Altfel, dacă luăm criteriul privind *raportarea la proprietatea privată*, extremiștii noștri, atât cuziștii cât și legionarii, se plasau la stânga liberalilor, care se plasau la stânga vechilor conservatori. Dacă pentru (neo-)liberali proprietatea avea o „funcție socială"[218] – înscrisă și în Constituția „liberală" de la 1923 – pentru extremiști aceasta avea o funcție națională. Cuza susținea exproprierea ca posibilitate, „pe baza principiului de utilitate națională"[219]. Se poate afirma, fără exagerare, că *extrema dreaptă* practica un fel de *socialism cenzitar*, în care tributul de sânge, loialitatea, apartenența tribală și alte *produse simbolice* deveniseră bunuri tranzacționabile într-o economie

---

[218] O analiză comparativă a regimului proprietății în cele trei constituții (1866, 1923, 1939) poate fi găsită la Angela Banciu, *Rolul constituției din 1923 în consolidarea unității naționale*, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1988, p. 191.

[219] L.AN.C., *Călăuza bunilor români,* p. 58.

lărgită. Această ipoteză se verifică dacă analizăm doctrina socio-economică a lui A. C. Cuza. Statul ideal din viziunea lui Cuza nu le sugera cu cinism supușilor să se îmbogățească pentru a accede la ceea ce democrația avea de oferit, ci să dovedească loialitate. În acest sens, existau două tipuri de loialitate. Una care era imposibilă, deoarece venea din partea celor „neasimilabili", care nu puteau decât să destabilizeze legile naturii, deoarece puteau eluda concurența darwiniană benefică, expediind-o de la nivelul inter-individual la cel de grup din cauza așa-numitei „afinități organice"[220]. Iar, în această logică, concurența darwiniană neloială, „lupta de rasă", risca oricând să se politizeze, tulburând ordinea de stat într-o măsură asemănătoare luptei de clasă. Celălalt tip de loialitate se poate subsuma „misteriosului" concept de meritocrație. În această optică, devenea de la sine înțeles faptul că, îmbrățișând cauza naționalismului, „clasa dirigentă", după cum o dovedește numele, își merita poziția dominantă doar în măsura în care reușea să facă „să se dezvolte puterile care [...] vor conserva [societatea], formând acea conștiință clară a mulțimii despre interesele proprii"[221]. La fel și celelalte clase, într-o ierarhie a funcțiilor social-naționale pe care le îndeplinesc.

*

Apariția lucrării Despre poporație reprezenta, printre altele, o astfel de încercare de a lărgi economia politică, încercare ce stătea în strânsă legătură cu aceea de a depăși contradicțiile dintre liberalism și marxism. Cuza a intrat în discuția lansată de școala economică naționalistă, folosindu-se de Malthus. Dar nu atât de doctrina malthusiană cât de interesul malthusian asupra resurselor neglijate de economia politică clasică.

---

220 Cuza, *Despre poporație...*, pp. 49-52, p. 524.

221 Idem, „Prefață" la Decuseară, E., *Dreptul la grevă (Studiu juridico-economic). Conferință ținută la «Asociația economiștilor» în ziua de 22 Noembrie 1919,* Editura Soc. Anonime „Curierul Judiciar", Calea Rahovei 5, București, 1920, p. 5.

Doctrina lui Cuza era un fel de malthusianism inversat. Dacă miza explicită a lui Malthus era scăderea populației sau adecvarea acesteia la mijloacele de existență pentru a elimina nevoia de asistență socială, pentru Cuza, care știa că malthusianismul era mai degrabă o scuză decât o soluție, miza era, din contra, creșterea populației. Pentru că, în cele din urmă, puterea unei națiuni era, la vremea respectivă, direct proporțională cu mărimea populației. Iar din această perspectivă, presiunea malthusiană, ca și concurența darwiniană, departe de a fi fost o sursă a mizeriei generalizate, reprezentau „adevărata pârghie a propășirei omenești", care impulsiona la a „perfecționa pururea mijloacele de producție"[222]. În cel mai rău caz, presiunea malthusiană, înainte de a deveni nocivă, putea fi exportată[223] – de preferință în colonii, cu toate că, în cazul României[224], problema nu se putea pune în acești termeni.

> [Deși] „producerea și creșterea fiecărui individ [...] necesită o cantitate determinată de muncă și de sacrificii"[225] [cei care sunt nevoiți să plece] „nu au valoare economică [...] întrucât nu se pot întrebuința [...] dacă nu e cerere [...]"[226]. [Așadar] „Toate legile împotriva emigrației sunt dar nedrepte. Când împiedicăm o poporație prea îndesită [care resimte presiunea malthusiană] de a ieși pe la fruntarii, ea se duce pe ușa mormintelor"[227]. „Muncitorii cari părăsesc o țară, sunt sfinți cari sufăr și cari fac și pe alții să sufere. Ei nu pot dar să facă un serviciu mai mare patriei lor decât părăsind-o."[228]

Excedentul de „poporație" – la nevoie exportabil – rămânea singura garanție a viitorului unei nații. Pentru că nici exce-

---

222 Idem, *Despre poporație...*, p. 380. Astfel de afirmații sunt regăsibile și la Malthus, în discuțiile privind eventuala cruzime divină.

223 Vedem aici influența lui K. Kautsky, citat adesea pe parcursul lucrării.

224 Totuși regăsim conceptul de „colonizare internă" , preluat de Cuza de la G. Hansen (Ibidem, p. 500).

225 Ibidem, p. 154.

226 Ibidem, p. 105.

227 Ibidem, p. 153.

228 Ibidem, p. 216.

dentul bugetar, nici excedentul de bunuri și capital, nici buna organizare a statului, nici chiar nivelul cultural (educațional) ridicat nu puteau garanta o dezvoltare durabilă[229]. De aceea, nici „avuția" (A. Smith, D. Ricardo), nici „munca" (K. Marx) nu trebuiau privite ca fundament pentru știința economică, ci „poporația". Iar ca promisiune /garanție mesianică, care să răsplătească „poporația" pentru măreția adusă țării, Cuza a folosit o idee deturnată din marxism: națiunea trebuie „să fie stăpână pe mijloacele de producție"[230].

> „În fața celor două școli economice, liberală și marxistă, în continuă supralicitare, s'a ridicat școala economică naționalistă, al cărei reprezentant de frunte este Frederic List."[231] „Pentru noi problema poporației fiind problema fundamentală a științei, ea trebue să fie și principiul ei organizator." [Deci, economiștii nu trebuie să se ocupe] „numai de binefacerile pe care le aduc mașinile [...] [nesocotind] inconvenientele introducerii lor pentru viața muncitorilor [...]. Se poate iarăși ca privind numai la veniturile statului să avem în vedere numai sporirea lor momentană, chiar cu mijloace dăunătoare sănătăței, cum ar fi de pildă lăsarea cu totul liberă a comerțului cu băuturi spirtoase; [...] bogăția statului nu se poate întemeia pe ruinarea fizică și morală a poporației [...]"[232].

Deși nu este cazul să emit judecăți de valoare asupra acestei doctrine care încerca să lărgească sfera economicului, trebuie menționat faptul că, fundamentând economia politică pe *populație*, avem de a face cu ceea ce eugeniștii de la Cluj numeau *biopolitică,* dar la un nivel mai rudimentar. Ce altceva poate fi „politica poporației"[233]? Iar dacă argumentele mai sus citate pot să apară ca fiind pertinente ca și critică (fie socială, fie

---

[229] Cuza dă, în acest sens, exemplul Franței care „de la Richelieu încoace e în continuă decădere".

[230] Coban, *op. cit.,* p. 25.

[231] Ibidem, p. 24.

[232] Cuza, *Despre poporație...,* p. 44.

[233] „*Politica poporației*, care formeză obiectul propriu-zis al studiului de față" (Ibidem, p. 113) este numele capitolului cel mai extins, cu bibliografia cea mai „actualizată" (titluri din a doua jumătate a sec. XIX).

politică) din afara economicului, acestea reprezintă cu totul altceva atunci când sunt integrate în spațiul economicului – deoarece *evaluarea* pozitivă a domeniului vieții are drept corolar posibilizarea unor evaluări negative referitoare la acest domeniu sensibil. Voi da un exemplu, folositor și pentru argumentația ulterioară:

> „Un bolnav sau altcum neputincios, zice von Mohl, nu numai că nu sporește avuția intelectuală și fizică a unui popor și a statului; ci din contra trăiește numai ca un trântor pe seama lor; un om care moare de tânăr, mai înainte să fi ajuns la vârsta în care poate să producă, a pricinuit numai cheltuială”[234].

Chiar și aceste afirmații, care pentru un ochi critic apar ca scandaloase, erau folosite de către Cuza, fără ca acesta să observe reversul medaliei, ca argumente pentru a susține cele mai bune intenții. Și anume, ideea referitoare la datoria statului de a se ocupa de „starea culturei intelectuale” și de „starea fizică a poporației”[235].

Încercarea curajoasă de a depăși contradicțiile dintre liberalism și marxism, dintre *avuție* și *muncă*, era dublată de o a doua încercare, la fel de curajoasă – și anume aceea de a depăși contradicțiile dintre liberalism și conservatorism. Afirmația nu este doar o speculație, deoarece însuși Cuza recunoștea acest fapt în „cugetările” sale: „«Conservatorismul» și «liberalismul» sunt contraziceri pe care le rezolvă «naționalismul»: cuprinzându-le pe amândouă”[236]. Astfel, devine tot mai greu de înțeles ce anume trebuie să însemne „poporația” pentru Cuza, care nu a făcut niciun fel de precizare în acest sens. Acest concept vag este prea de la sine înțeles. Totuși, dacă încercăm să intrăm în logica lui Cuza, observăm că autarhia marxismului se împacă destul de bine cu spațiul vital al naționalismului,

---

[234] Ibidem, p. 52. Aceasta este una dintre citările lui Cuza, care apare fără indicarea *op. cit.* și a paginii.

[235] Ibidem, p. 52.

[236] Idem, *Poezii, epigrame, cugetări în proză*, p. 299.

care se împacă la fel de bine cu un liberalism local. Toate cu condiția ca autarhia să fie una ofensivă, având la bază macroconcurența darwiniană. Iar etatismul reprezenta, pentru conservatorismul socialist al lui Cuza, singura garanție atât pentru menținerea ierarhiilor sociale, cât și pentru protecția claselor defavorizate. Statul lui Cuza trebuia să fie un mare senior care își trata bine supușii; chiar dacă autorul recunoștea că sistemul tutorial reprezintă mai degrabă „interesul tutorului și nu al pupilului"[237]. Probabil, Cuza s-ar fi descris pe sine ca *extremist de centru*, mândru că a reușit să găsească și să formalizeze „a treia cale", calea de mijloc ca ideologie politică. Iar din această perspectivă, se poate intui mai ușor ce anume trebuie să reprezinte „poporația". Este societatea din lumea lui Cuza, așa cum a descoperit-o în copilărie, și pe care încearcă să o mențină, pe cât posibil neschimbată. Doar evoluția graduală, naturală și civilizată, putea garanta includerea unor cercuri tot mai largi în lumea bunăstării, care trebuia să rămână, totuși, o promisiune pentru toți. Dar, până atunci, singura administrare legitimă era cea care urma incontestabilele legi ale naturii (umane și divine). „Poporația" poate fi descrisă ca un produs fizic și cultural, stabilizabil, rezultat dintr-o evoluție lentă care se pierde în negura vremii. „Poporația" este un organism viu, este structura socială a unei nații, în care clasele sociale reprezintă necesarele organe – care, inevitabil, trebuie să coopereze.

*

Teoria claselor sociale a fost pe deplin dezvoltată în studiul său *Despre poporație*, apoi au apărut mici adăugiri în ultimele două ediții ale *Naționalității în artă* (în anexe) și, ulterior, a fost popularizată prin diversele broșuri, ca argument suplimentar în favoarea antisemitismului. Procedând invers, voi arăta cum anume a adus *antisemitismul* argumente suplimentare în favoarea *teoriei claselor* – sau, cu alte cuvinte, funcția

---

[237] Idem, *Despre poporație*..., p. 184.

antisemitismului în ideologia cuzistă ca element esențial în *justificarea* ierarhiilor.

Cele trei clase sociale (rurală și producătoare; industrială și mijlocitoare; dirigentă) trebuiau să fie „determinate de felul îndeletnicirilor lor și a venitului din care se întrețin"[238]. Clasa rurală /producătoare a fost călcâiul lui Ahile pentru o astfel de abordare, deoarece era clasa care, pentru veniturile cele mai mici, trebuia să asigure resursele necesare celorlalte clase. În această clasă intrau cei care se ocupau cu solul și subsolul patriei: țărani, pescari, horticultori, lucrători forestieri și mineri. În același timp, aceasta era clasa creditată cu cel mai sigur capital simbolic, deoarece, pe de o parte, era clasa cea mai românească dintre toate (într-o optică etnicizată) iar, pe de altă parte, era clasa cu cea mai mare rată de fertilitate (într-o optică biopolitizată). În plus, era clasa care producea singurele bunuri românești exportabile (într-o optică strict economică). Sau, în cuvintele autorului: „*Munca reală*, efectivă, în direct contact cu natura, *este singurul drept de existență al popoarelor*, indiferent de altminterea de organizarea lor politică"[239].

Pentru ca teoria claselor să pară cât de cât echitabilă și funcțională, Cuza avea nevoie, pe de o parte, de o *structură stabilă* („cu caracter permanent"[240]) care să asigure perpetuarea ierarhiilor necesare. Pe de altă parte, avea nevoie de o *structură mobilă* („unul și același popor, care se găsește în diferite stadii de dezvoltare"[241]) ca să asigure perpetuarea iluziei includerii unor cercuri tot mai largi în acea lume a bunăstării. Soluția dialectică a constat în conceperea unei *structuri permeabile,* în care clasele reprezentau „o întreită selecție a celor mai buni"[242]. În plus, ca element explicativ esențial, teoria lui

---

238 Ibidem, p. 546.
239 Ibidem, p. 526.
240 Idem, *Naționalitatea în artă*, [Ed, 1915], p. 214.
241 Idem, *Despre poporație...*, p. 528.
242 L.A.N.C., *op. cit.,* p. 2.

Cuza avea nevoie de un, să spunem, *dușman al permeabilității*, care să explice eșecurile și amânările inerente.

> „[...] *poporația rurală* produce necontenit *excedente* puternice [...] absorbite de necesitățile crescânde ale agriculturii, prin colonizare internă continuă” [Însă] „ce devin *elementele prisoselnice* ale satelor? [...] în mod firesc, *tind a năvăli la orașe* [...]. aici feciorii de gospodari cei mai ageri, obișnuiți cu disciplina nevoii, caută să intre prin ateliere și prăvălii [...]. Cu încetul, dintre dânșii se ridică cei mai destoinici, ca șefi de servicii și patroni, îmbogățindu-se și lăsând locul altora [...]. Din rândul *fiilor* acestor patroni îmbogățiți, se aleg apoi elementele clasei dirigente, chemate a conduce destinele unei nații [...].”[243]

Alături de această permeabilitate care avea la bază meritocrația, efortul și răbdarea „feciorilor ageri”, Cuza concepuse un al doilea tip de permeabilitate, legat de circulația capitalului (inclusiv biologic) între clasa mijlocitoare și clasa dirigentă. Acest tip special de permeabilitate era metaforic conceput precum un curs liber al „sângelui și al averii”, circulație realizată prin căsătorii de mezalianță. Scopul era ca „straturile sănătoase de jos, să hrănească straturile, pururea supuse îmbolnăvirei și sărăciei, de sus”[244]. Iar dacă în trecut acest circuit natural al capitalurilor unui neam era blocat de existența privilegiilor aristocratice, în lumea lui Cuza, singurul (de fapt dublu) „pericol” al liberei circulații rămânea „o clasă de mijloc străină, interpunându-se ca o *pătură izolatoare*”[245] care putea întrerupe „legătura dintre diferitele părți ale organismului”[246]. În aceeași logică a claselor social-naturale, exista și riscul apariției unei clase dirigente „jidovească [care] nu poate să reprezinte idealurile poporului românesc, în forme corespunzătoare geniului său național”[247].

---

243 Cuza, *Despre poporație...*, p. 547.
244 Idem, *Naționalitatea în artă,* [Ed. 1915], p. 228.
245 Ibidem, [Ed. 1915], p. 227; [Ed. 1927], p. 177.
246 Idem, *Despre poporație...*, p. 529.
247 Ibidem, p. 548.

„prin împroprietăriri succesive, *excedentele clasei rurale au rămas tot la țară*, pe când orașele noastre se alimentau, în tot timpul acesta, prin năvălirea continuă a Jidanilor din Galiția și Rusia, din rezervorul lor neistovit, în apropiere de noi."[248]

Cu alte cuvinte, Cuza a reușit, precum un magician, să se opună împroprietării țăranilor și să-și prezinte, în același timp, poziția *contra* intereselor acestora ca pe o poziție *pentru* interesele lor „mai înalte", pe care încă nu reușeau să le înțeleagă, deoarece nu fuseseră suficient de bine lămuriți de către clasa dirigentă. Astfel, începe să se dezvăluie *funcția antisemitismului*: a crea iluzii, a întreține speranțe, a prezenta ca *progresiste* cele mai *conservatoare* atitudini, a explica eșecurile și întârzierile rezolvării chestiunii inechității (totuși promisă) – menținând neschimbată, în tot acest timp, structura privilegiilor. Despre nedreptate doar se vorbea, în schimb, de rezolvarea ei trebuia să se ocupe capricioasa permeabilitate socială, anevoiosul progres tehnic și, eventual, evoluția.

[Pentru că]„nu stă în putința nimănui de a o înlătura acum. Ea își are explicațiunea ei și legitimarea în necesitățile evoluțiunei și va dispărea la timp. Până atunci ne rămâne mângâierea că clasele sociale nu alcătuesc, în societatea modernă, *caste închise*, din cari indivizii nu mai pot ieși."[249] „Dar pentru ca speranțele aceste legitime să se realizeze cândva – și aice ne oprim în fața unei încheieri practice de cea mai mare însemnătate – se cere numai decât ca poporația să fie omogenă, ca toate clasele în care ea se împarte să fie de același neam, sau înrudite de aproape ca să se poată amesteca"[250].

Am spus în capitolul precedent că antisemitismul a fost o seducătoare soluție complicată la probleme simple. În cazul lui A. C. Cuza, soluția seducătoare a fost, după cum se poate vedea, extrem de complicată și de nerezolvat. Chiar și în termenii propuși de dânsul. Era mult mai simplu să opteze fie pentru *ierarhii*, fie pentru *dreptate socială*, fără complicații

248 Ibidem, p. 583.
249 Ibidem, p. 257.
250 Ibidem, p. 258.

inutile și poate cu un minim dezavantaj electoral, dat fiind specificul românesc interbelic de a câștiga alegerile după accederea la guvernare. Cuza, însă, a ales calea de mijloc. Mai mult, a ales-o într-o formă care, în mod necesar, trebuie să aibă la bază xenofobia. De asemenea, autorul însuși era conștient că acea „clasă mijlocitoare" românească era greu de format iar procesul cerea timp:

> „Mulți din Românii noștri astăzi, trebue s'o recunoaștem, nu sunt în de ajuns de conștienți la lucru, în de ajuns de ageri, în de ajuns de economi, în de ajuns de crutători ai timpului, așa că adese e foarte greu să te servești de dânșii pentru anumite lucrări. Aici trebue să intervină *controlul și educația.*"[251] „E o rea deprindere a lenei timpurii, pe care statul nu o poate tolera. El are nevoie de muncitori ageri, în toate ramurile, nu de vagabonzi. Și dacă, părinții nu-și înțeleg datoria, să intervină el pentru a li-o impune, decretând *învățământul profesional obligatoriu*, în tot cazul, controlând felul de existență al copiilor lor, și urmărind cu pedepse aspre, vagabondagiul infantil."[252]

În cazul de față, referindu-se la chestiuni care chiar cereau timp, Cuza se grăbea, propunând intervenția statului pentru schimbarea grabnică a mentalității românului, controlând prin intermediul statului și cu pedepse aspre specificul local în folosul unei modernizări întru omogenitate. Un conservator ar trebui să aibă răbdarea necesară pentru a nu grăbi lucrurile în mod utopic, însă Cuza a fost un conservator prin opțiune și un progresist prin ideologie manifestă. Sloganul formării *clasei de mijloc naționale* a apărut pretutindeni pe unde apărea A. C. Cuza, chiar și prefața unui manual de clasa a IV-a: „Școalele industriale [...] ca unele ce sunt chemate a contribui la formarea clasei de mijloc naționale"[253]. În schimb, dacă privim

---

[251] Ibidem, p. 590.

[252] Ibidem, p. 595.

[253] Idem, „Prefață" în Marinescu, P., *Curs de economie industrială pentru clasa a IV-a a Şcoalelor Inferioare de Meserii şi Şcoalelor Industriale de Ucenici şi Lucrători,* Ediția a II-a, Tip. „România Nouă" Th. I. Voinea, Str. G-ral Dona 26, Bucureşti, 1934, p. 7.

mai atent propunerile LANC referitoare la învățământ, vedem „reduceri de taxe școlare” doar pentru copiii funcționarilor. Însă în cazul celor de la țară, care erau mult mai afectați de problemele învățământului românesc și care reprezentau *publicul țintă* al promisiunilor evoluționiste, Cuza nu avea nimic de oferit pentru ieșirea din poziția „predestinată” de evoluție, nici măcar sub forma unei promisiuni care să trădeze o minimă preocupare pentru chestiune. Propunerile pe care le putem găsi urmăreau specializarea pentru poziția pe care deja o ocupau în sistemul „natural” al claselor sociale: „pentru fete, războaie de țesut”[254].

*

Activitatea didactică a profesorului A. C. Cuza pare a fi influențat în mod decisiv activitatea politicianului antisemit A. C. Cuza – și invers. Lupta pe care acesta o ducea împotriva evreilor, care „otrăveau” stomacul cu băuturi spirtoase și sufletul cu neîncredere sau chiar ateism, nu avea la bază neapărat o fixație de ordin psihologic (după sentința multor istorici), ci mai degrabă o opțiune de natură teoretică. Această opțiune poate fi pe scurt definită drept „cale de mijloc”, concept cu iz de înțelepciune pentru o Românie care avea de ales între drumuri deja deschise și bătătorite de alții. Încercarea lui Cuza de a altoi doctrina conservatoare cu rămurele bine alese din marxism și liberalism a avut drept corolar antisemitismul. Pentru că antisemitismul a avut funcția de a explica de ce „în realitate lucrurile se petrec altfel și nu au aceeași precisiune absolută [ca în teorie]”[255]. Viziunea lui asupra economiei politice și, în special, teoria asupra claselor sociale devenea astfel imună la critică, fie din partea celor care credeau în justiție socială, fie din partea celor care credeau în libertate economică, deoarece „clasa de mijloc alogenă” funcționa în sprijinul teoriei sale ca „pătură izolatoare” care bloca drumul atât spre evoluție socia-

[254] L.A.N.C., *op. cit.,* p. 77.
[255] Cuza, *Despre poporație…*, p. 421.

lă a individului (de obicei, țăran nefericit), cât și drumul spre evoluție economică a nației. Antisemitismul putea explica de ce ierarhiile erau necesare, lumea trecutului era bună și trebuia să rămână așa cum era. Promisiunile cu rezolvări amânate și suferința nu trebuiau să fie văzute ca inerente sistemului, ci aberației din sistem datorată „interpunerii".

2.5. *Appendix:* Colaboratori și produse ale cuzismului

A. C. Cuza și-a extins influența, pe de o parte, prin numeroasele alianțe strategice efectuate de-a lungul carierei iar, pe de altă parte, prin sprijinirea prin diverse mijloace a tinerilor care dovedeau loialitate față de spiritul doctrinei. Mijloacele de motivare și îndrumare a tinerilor camarazi variau de la influență academică sau politică până la ajutor financiar. Importanța acestor stimulente simbolice sau materiale s-a văzut în momentele când au dispărut odată cu simpatia mentorului.

Totuși, nu trebuie să luăm *ad literam* aprecierea lui Cuza în privința capacității lui de a-și forma colaboratorii. Când a avut de întâlnit personalități mai puternice, precum Iorga sau Goga, a trebuit să plece în momentul în care au apărut diferențe majore de opinie, respectiv să se adapteze întru armonizarea ideologiei. De asemenea, chiar și în cazul tinerilor oarecum dependenți de poziția lui și care, cu nuanțe diferite, îi urmau calea, Cuza a întâlnit opoziții și contestări în privința calităților sale de organizator. Astfel de reproșuri au stat la baza marii schisme, mai mult sau mai puțin amiabile, a xenofobiei românești, care a produs un tânăr și frumos candidat pentru postul de 'Mesia național'. În strategia de poziționare în câmpul politic a tânărului Codreanu, se pot observa numeroase reproșuri în privința capacității lui Cuza de a duce la capăt producția politică de adevăr social:

> „O asemenea mișcare avea nevoie de un mare conducător, iar nu de un mare doctrinar, peste capul căruia să treacă valul mișcării […] Nu e suficient să fii profesor universitar, pentru a putea lua comanda unei astfel de mișcări. Aici avem nevoie de barcagii sau de comandanți de vapor, care să ne conducă pe valuri […]. Nu e suficient ca cineva să demonstreze […] teoretic existența primejdiei jidănești,

pentru ca să poată lua comanda unei mişcări politice populare de rezolvare a acestei probleme.

Ne găsim pe două planuri de activitate cu totul deosebite, planuri care cer persoanelor aptitudini și însușiri cu totul deosebite. Primul plan ni-l putem închipui la 1.000 m. înălțime. Lumea teoriei. […] Celălalt plan se află pe pământ. Aici omul cu anumite însușiri se ocupă cu arta impunerii adevărului prin jocul forțelor. […] Din cauza principiului natural al diviziunii muncii, sunt extrem de rare excepțiile care ar putea întruni la un loc, într-un singur om, însușirile celor două feluri de îndeletniciri. Profesorul Cuza se află pe planul întâi. Aici el strălucește ca soarele."[256]

Am ales din numărul mare de personalități, mai mult sau mai puţin proeminente, care au însoţit longeviva carieră a „cuzismului", două personaje care par să dezvolte aspectele mai radicale ale acestei direcţii specifice a antisemitismului românesc: C. Z. Codreanu și N. C. Paulescu.

2.5.1. Corneliu Zelea Codreanu

Născut la 13 septembrie 1899, Corneliu Zelea-Codreanu a fost unul din cei șapte copii ai îndrăgitului naționalist antisemit Ion Zelea-Codreanu. Tatăl său făcea parte din conducerea Partidului Naționalist-Democrat înainte de 1916 iar, după război, a devenit membru al LANC.[257] În general, cariera politică a lui Ion, iar mai apoi cea a lui Corneliu, a fost legată de opțiunile strategice ale lui A. C. Cuza. Naș de căsătorie al părinților lui și, mai târziu, naș de botez al lui Corneliu, A. C. Cuza a jucat cu succes rolul de părinte spiritual, ghidându-l atât în alegerea carierei profesionale, cât și a celei politice. Astfel, în 1919, după o instruire militară itinerantă[258], tânărul Corneliu a optat pentru o facultate care îl apropia puţin de

[256] Codreanu, *Pentru legionari*…, pp. 260-261.

[257] Armin Heinen, *Legiunea "Arhanghelul Mihail", Mişcare socială şi organizaţie politică*, Editura Humanitas, Bucureşti, 1999, p. 118.

[258] Vezi Codreanu, *Pentru legionari...*, pp. 9-12.

viața civilă. Facultatea de drept din Iași nu avea nimic în comun cu milităria și nici cu teologia, dar spiritul decanului A. C. Cuza compensa respectivele neajunsuri:

> „Aici luminează ca un far, la catedra de Economie Politică, marea personalitate a profesorului Cuza. […] Aici, ca nicăeri în altă parte, studentul simte plutind prin văzduh pe deasupra Iașului tăcut, cu chemări nepătrunse și cu îndemnurile lor sfinte, duhurile marilor înaintași. Studentul ieșean, în liniștea nopții târzii, aude alergând înebunit de durere pe străzile întortochiate și străine ale Iașului, sufletul lui Mihai Eminescu care cântă ca o nălucă: *Cine-a îndrăgit străinii/ Mânca-i-ar inima cânii/ Mânca-i-ar casa pustia/ Și neamul nemernicia...*"[259]

Cântările despre câine ale nălucii eminesciene care i-au mângâiat copilăria și care s-au îngemănat cu cele referitoare la comunism auzite la școala militară[260] au găsit la Universitatea din Iași un teren propice. Străinii (evreii), comuniștii și puținii intelectuali progresiști dădeau Iașiului o trăsătură specifică; iar studenții români care părăsiseră lumea rurală puteau foarte ușor să asocieze sentimentul alienării cu această exotică alteritate întâlnită: „Grupul acestora, redus ca număr, era copleșit de masa imensă a studenților jidani veniți din Basarabia, toți agenți și propagatori ai comunismului."[261]. Pe de o parte ca răspuns la noul context, pe de altă parte ca evoluție ideologică firească, C. Z. Codreanu a început să se implice în viața politică locală. Organizația fascistă „Garda Conștiinței Naționale", condusă de Constantin Pancu și patronată spiritual de A. C. Cuza[262], l-a atras grație declarațiilor de luptă anticomunistă[263]. Alegerea lui C. Z. Codreanu de a activa în organizația lui Pancu s-a dovedit a fi una bună din perspectiva pregătirii sale profesionale: „Într-un an de zile am învățat atâta antisemitism

259 Ibidem, pp. 14-15.
260 Ibidem, p. 10.
261 Ibidem, pp. 15-16.
262 Fătu, Spălățelu, *op. cit.*, p. 34.
263 Codreanu, *Pentru legionari...*, p. 19.

ca să-mi ajungă pe trei vieți de om."[264] Însă pregătirea profesională propriu-zisă a avut de suferit de pe urma acestei alegeri. În 1921, C. Z. Codreanu a fost exmatriculat de către senatul Universității, pentru actele sale de violență. Dar decanul și protectorul A. C. Cuza a determinat consiliul profesoral să nu recunoască hotărârea Senatului Universității. La sfârșitul studiilor, Codreanu va beneficia doar de certificatul eliberat de facultatea de Drept.[265]

În 1922, C. Z. Codreanu a decis să își lărgească orizonturile intelectuale în domeniul economiei politice și nu numai, plecând pentru scurt timp în Germania. Din declarațiile sale, înțelegem că a fost motivat de dorința de „a duce ideile și credințele noastre peste hotare"[266], convins fiind că problema evreiască, având un caracter internațional, nu poate fi rezolvată decât printr-o reacție conjugată la nivel internațional[267]. Conform unui raport al Serviciului special din Iași, vizita sa în Germania avea ca scop studiul modului de organizare a mișcărilor naționalist-antisemite ale studenților germani.[268] După întoarcerea din Germania, C. Z. Codreanu a mobilizat Asociația Studenților Creștini pentru aduce (prin *numerus clausus*) Universitatea din Iași la zi cu ultimele născociri din domeniu. Inițiativa lui C. Z. Codreanu privind organizarea studențimii ieșene a beneficiat, din toate punctele de vedere, de sprijinul mentorului său spiritual A. C. Cuza[269].

Totuși, nemulțumit de moderația și pragmatismul mentorului[270], C. Z. Codreanu hotărăște înființarea „Grupului Codreanu", împreună cu alți membri din LANC[271]. Ulterior, grupul a fost cunoscut ca „Grupul Văcăreștenilor", după nu-

264 Ibidem, p. 37.
265 Ibidem, p. 46.
266 Ibidem, p. 70.
267 Ibidem, p. 70.
268 Fătu, Spălățelu, *op. cit.*, pp. 33-34.
269 Asandului, *op. cit.*, p. 191.
270 Fătu, Spălățelu, *op. cit.*, p. 41.
271 Ibidem, p. 42.

mele închisorii în care au intrat respectivii în urma unui prim complot, eșuat – proiectat împotriva rabinilor, bancherilor și jurnaliștilor evrei, și împotriva unor miniștri[272]. În pofida simbolicei dizidențe, „Văcăreștii" au fost susținuți de A. C. Cuza și N. C. Paulescu în fața opiniei publice:

> „În numele dlui A. C. Cuza, în numele meu, în numele tuturor profesorilor dela toate universitățile românești, cari simt și gândesc la fel cu noi, viu să vă declar că adânca și hotărâta noastră convingere este că procesul acesta nu e al acestor 6 studenți, azi pe banca acuzării, nici al întregei studențimi românești, ci e procesul neamului nostru întreg împotriva altui neam străin, ce ne-a năpădit țara și vrea s'o stăpânească!"[273]

Plasat pe această orbită, roadele au început să apară. În 25 octombrie 1924, Codreanu a avut parte de o primă mare reușită în carieră, prin asasinarea prefectului poliției din Iași, C. G. Manciu. Conflictul dintre antisemiții ieșeni și Manciu s-a datorat faptului că prefectului îi fusese desemnată ca principală sarcină restabilirea ordinii în oraș, tulburată de diferitele mișcări ale studenților. Din spusele lui Codreanu, am putea trage concluzia că totul a avut la bază o eroare de interpretare. Manciu, neînțelegând activitățile de primăvară ale studențimii creștine, s-a dedat unor abuzuri. Codreanu plantase, cât se poate de pașnic, „pătlăgele roșii, varză, 4 straturi de ceapă, restul fasole"[274]. Din acest motiv la „4 fără cinci minute dimineața", se afla împreună cu un „număr de 62 de prieteni" în grădinile de zarzavat din „fundul curții caselor d-nei Ghica și la Copou"[275]. Întâmplător, la această acțiune menită a revoluționa agricultura nocturnă, C. Z. Codreanu

272 Codreanu, *Pentru legionari...*, pp. 169-170.
273 N. C. Paulescu, *apud* Ion Banea, *Căpitanul*, Editura Gordian, Timișoara, 1995, p. 45.
274 „Declarația lui Corneliu Zelea Codreanu din 31 mai 1924, făcută la Poliția din Iași", document publicat de Ioan Scurtu în *Arhivele totalitarismului,* nr. 1-2, 1994, pp. 136-137.
275 Ibidem, pp. 136-137.

avea asupra sa planul casei prefectului Manciu. Dat fiind faptul că Manciu devenise ținta a numeroase amenințări cu moartea și a unor încercări eșuate de asasinare, organele de ordine n-au reușit să înțeleagă sensul exact al acțiunilor tinerimii. În urma acestei arestări, C. Z. Codreanu l-a acționat în judecată pe prefectul Manciu, pentru abuz de putere. La ieșirea din tribunal, Codreanu l-a pedepsit împușcându-l. Dar partea cea mai interesantă a cazului s-a petrecut după săvârșirea crimei. Printr-o interpretare neobișnuit de largă a principiului „legitimei apărări", tânărul Codreanu a fost achitat în urma procesului de la Turnu Severin, grație unui *lobby* extrem de eficient al naționaliștilor din toate colțurile țării. Putem spune că *Apărarea națională* a avut dreptate când afirma că cel judecat trebuia să fie mortul și nu ucigașul.[276] Nicolae Iorga a fost unul din puținii indivizi din anturajul lui A. C. Cuza care a condamnat crima fără echivoc[277] – sau care, după spusele lui Octavian Goga, „și-a mâncat tablele legii"[278].

Ceea ce este cunoscut în istorie drept „cazul Manciu" i-a adus tânărului Codreanu o popularitate care să-i asigure un rol mai important în rândul dreptei radicale. Contextul părea favorabil din toate punctele de vedere. Mai ales în interiorul partidului. O parte din membrii LANC păreau să nu se mai mulțumească cu violența simbolică, văzând în violența fizică o armă politică la modă, demnă de luat în calcul.[279] Drept urmare, tânărul aspirant a pus problema reorganizării LANC după principii cvasi-militare[280], lovindu-se de opoziția lui A. C. Cuza[281]. Bătrânul lider a avut destul de mult de suferit de

---

[276] Vezi „Procesul lui Manciu" (articol nesemnat), în *Apărarea Națională. Organ al „Uniunei Naționale Creștine"*, 15 Martie 1925, p. 618.

[277] Iorga, „Politica de asasinate" în *Arhivele totalitarismului,loc. cit.*, p. 144.

[278] Goga, „Luați aminte!" în *Arhivele totalitarismului,loc. cit.*, p. 150.

[279] Asandului, *op. cit.*, p. 202.

[280] Heinen, *op. cit.*, p. 114.

[281] Fătu, Spălățelu, *op. cit.*, pp. 49-50.

pe urma „cazului Manciu”, fiind nevoit să tranșeze o problemă delicată. Reacția de dezaprobare a Senatului Universității din Iași l-a făcut să adopte o poziție manifest anti-violentă, fiind în joc cariera sa universitară. Iar radicalii doreau mai multă violență. Soluția diplomatică găsită de A. C. Cuza pentru rezolvarea acestor divergențe, care tindeau să complice situația deja complicată, a constat în sprijinirea financiară a tânărului neastâmpărat, pentru a studia în Franța[282]. Plecarea la studii se derula și pe fundalul deteriorării relațiilor personale între familiile Cuza și Codreanu, provocată de faptul că Iredenta Zelea-Codreanu, sora lui Corneliu, aștepta un copil al cărui tată era considerat Gh. Cuza, care nu voia legitimarea acestei relații.[283] Din acest motiv poate, respectivul act de generozitate l-a avut în calcul și pe Ion Moța – parte sau soluție a problemei. Tânărul Moța a rezolvat elegant acest aspect al problemei, folosindu-se de bogatele cunoștințe teologice dobândite în familie:

> „Pe scurt: deși viața mea și a Iredentei e și a fost curată ca a unor îngeri și Iredenta e cea mai nevinovată fecioară, ni se pare că dânsa prezintă simptomele unei sarcini! […] Dumnezeu să vă dea putere pentru a primi în conștiință acest clar, dar enorm adevăr, aproape de necuprins. O mare minune se va întâmpla, Corneliu, ți-o spun din cea mai profundă, mai temeinică și mai sigură conștiință!”[284]

Dacă istoricul Gabriel Asandului are dreptate, finanțarea plecării celor doi în Franța poate fi privită și ca o reacție a lui A. C. Cuza față de capitalul de imagine acumulat de C. Z. Codreanu din „cazul Manciu” și din căsătoria cu Elena Ilinoiu. Organizată la Focșani de Hristache Solomon, membru marcant al LANC, acest eveniment s-a transformat într-un important eveniment politic[285]. Cumulând toate aceste date,

---

282 Ibidem, p. 50.

283 Heinen, *op. cit.*, p. 115.

284 Scrisoare de la Ion Moța pentru Corneliu Zelea Codreanu, reprodusă în Fătu, Spălățelu, *op. cit.,* p. 44.

285 Asandului, *op. cit.*, p. 205.

putem observa că nu prea mai era loc suficient într-un singur partid pentru cele două personalități. Un scurt interludiu s-a petrecut în 1926. C. Z. Codreanu a făcut o vizită în România pentru a participa la alegeri, dar nu a obținut suficiente voturi în județul Putna, întorcându-se în Franța[286]. Ulterior, colaboratorul anatemizat, Mihai Stelescu, a declarat că acest eșec a fost motivul real pentru care C. Z. Codreanu a părăsit LANC[287]. De asemenea, deoarece în 1927 LANC a pierdut 50% din voturile obținute în 1926, tensiunile „strategice" deja existente s-au accentuat[288].

În 1927, C. Z. Codreanu s-a întors definitiv în țară și în politică, fondând „Legiunea Arhanghelului Mihail" (LAM), al cărei conducător se autoproclamă[289]. Noua organizație a fost denumită după icoana Sf. Arhanghel Mihail care se afla pe ușa din stânga a bisericii din închisoarea Văcărești[290], un simbol al organizației, în fața ei făcându-se de gardă în permanență[291].

Totuși, după această ruptură destul de evidentă, a mai avut loc o tentativă de negociere cu A. C. Cuza în privința demisiei acestuia de la conducerea LANC, însă fără niciun rezultat în direcția scontată[292]. Concurența a devenit inevitabilă, Codreanu urmărind atragerea tinerilor, studenților și foștilor colegi de facultate care erau membri LANC. Astfel, în campania sa de promovare, C. Z. Codreanu a pus accentul pe similaritatea cu scopurile LANC, diferențierea făcându-se doar prin consecvența și hotărârea în maniera de a atinge aceste scopuri și prin adoptarea unui nou stil politic, bazat pe disciplină, ierarhie, angajament și fapte[293]. Însă eforturile sale nu au dat rezultate. În primii doi de funcționare, a încercat

---

286 Heinen, *op. cit.*, p. 115.
287 Asandului, *op. cit.*, p. 205.
288 Ibidem, p. 202.
289 Codreanu, *Pentru legionari...*, p. 295.
290 Banea, *op. cit.*, p. 69.
291 Codreanu, *Pentru legionari...*, p. 298.
292 Heinen, *op. cit.*, p. 117.
293 Ibidem, p. 127.

crearea unei structuri organizaționale și a unei imagini care să-l distingă totuși de LANC. Dificultățile financiare și lipsa protectorilor au îngreunat realizarea acestor obiective:

> „Când ne-am adunat de la cămin cu toții, […] și când am voit să scriem câteva scrisori […] abia atunci ne-am dat seama cât suntem de săraci, pentru că toți la un loc nu aveam bani nici măcar cât ne trebuiau pentru plicuri și mărci. Până atunci ne duceam, de câte ori aveam nevoie, la bătrâni și ceream. De acum înainte nu mai avem de unde cere. Să pornești la o organizație politică fără nici un ban. Era și o greutate și o cutezanță. În acest secol, în care materia este atotstăpânitoare, în care nimeni nu pornește la ceva cât de mic fără să se întrebe mai întâi « câți bani are », Dumnezeu a vrut să arate, că, în lupta și biruința legionară, materia n-a jucat nici un rol.”[294]

Dacă materia n-a avut niciun rol, relațiile personale cu certitudine au avut. Astfel, sistemul de relații a permis recrutarea unor „bătrâni protectori” care ulterior au devenit membri ai „Senatului Legiunii”[295]. Iar, între timp, membrii de rând ai LAM s-au ocupat de chestiuni mai concrete precum cultivarea zarzavaturilor în grădina d-nei Ghica. Aceste produse ale tinerilor politicieni erau transportate spre vânzare cu ajutorul unei camionete („căprioara”)[296], cumpărată din banii strânși de elevii de liceu din „Frățiile de Cruce” (FDC)[297]. Camioneta a devenit un personaj important în viața partidului, semnând câteva rânduri drăgălașe în *Cărticica șefului de cuib*[298]. Comerțul cu „căprioara” și zarzavaturile doamnei Ghica era special proiectat pentru contracararea concurenței evreilor, prin scăderea prețurilor[299]. De asemenea, au reluat, în 1928, activitatea de fabricare a cărămizilor de la Ungheni în scopul

---

294 Codreanu, *Pentru legionari...*, p. 298.

295 Francisco Veiga, *Istoria Gărzii de Fier 1919-1941. Mistica naționalismului*, Editura Humanitas, București, 1995, pp. 107-108.

296 Banea, *op. cit.*, p. 73.

297 Codreanu, *Pentru legionari...*, p. 343.

298 Idem, *Cărticica şefului de cuib,* „Bucovina” I. E. Toroutiu, Bucuresti, 1940, pp. 76-77.

299 Ibidem, p. 348.

ridicării unui nou cămin „Cetatea Sf. Mihai”[300] în care să se retragă dacă vor fi obligați.

Planurile inițiale în ceea ce privește organizarea LAM au rămas în cea mai mare parte a lor doar în stadiul de proiect. Structurarea „legiunii” era prevăzută în patru subdiviziuni arbitrare: (1) tineretul masculin, (2) bărbații de orice vârstă care doreau să susțină tineretul, (3) femeile care aveau, de asemenea, rol de susținere a tineretului, (4) românii din afara țării, cu un rol incert. Un „Sfat al Legiunii” era prevăzut cu atribuții de conducere. Un „Senat al Legiunii” era prevăzut să joace un rol consultativ, cu membri în vârstă de cel puțin 50 de ani, din toate clasele sociale, care „au trăit o viață de mare corectitudine, au dat dovadă de credință în viitorul legionar și de înțelepciune ”[301]. Prima structură funcțională din cadrul LAM, în primii doi de ani de viață, a fost „Frățiile de Cruce”, formate din grupul care avusese cea mai mare aderență până atunci la principiile mișcării: elevii de liceu (și chiar de vârste mai mici). Specializarea pe minori a fost rezultatul limitărilor, atât în ceea ce privește zona de acțiune a LAM, care opera în afara orașelor universitare (acestea fiind zona de acțiune a LANC), cât și, în ceea ce privește disponibilitatea personalului recrutabil. Aceasta, potrivit istoricului Francisco Veiga, s-a datorat importanței crescute a rolului tinerilor în societatea de după război, caracterizată printr-un număr redus al populației masculine adulte[302].

Structura LAM s-a definitivat odată cu apariția „cuiburilor”. Asemenea celorlalte denumiri neobișnuite, denumirea de „cuib” făcea trimitere la o chestiune intimă a grupului fondator – în cazul de față la „cuiburile de șoimi” de la Liceul Militar de la Mănăstirea Dealului, iar „cetățuia” (celula grupurilor de

---

300 În 1924, studenții din Iași sub conducerea lui C. Z. Codreanu construiseră, tot cu ajutorul cărămizilor fabricate la Ungheni, Căminul Cultural Creştin din Iaşi (Banea, *op. cit.*, p. 51).

301 Codreanu, *Pentru legionari...*, p. 351.

302 Veiga, *op. cit.*, pp. 108-109.

femei) trimitea la Congresul studenților antisemiți din 1923 de la Mănăstirea Cetățuia[303]. La începutul anului 1929 erau aproximativ 40-50 de cuiburi[304]. Cuiburile reprezentau celula de bază a organizației în privința maturilor, fiind formate din trei până la treisprezece persoane[305]. Apariția cuibului se producea în mod spontan, era suficient să existe trei legionari care să se întâlnească periodic sub conducerea unui „șef natural"; în momentul în care se ajungea la treisprezece persoane, celula se multiplica prin diviziune[306]. „Cuibul" avea un șef, un casier, un corespondent și un curier, subordonându-se „cuiburilor superioare" (din care s-a desprins), organizației de plasă, apoi celei județene și de regiune, care era condusă de comandanți[307]. Cu alte cuvinte, deși „cuibul n'are comitet"[308], oricine dorea o funcție putea s-o obțină foarte ușor, divizând în mod natural un cuib, cu condiția să fie multiplu de patru, pentru a se plia pe funcțiile de curier, corespondent, casier și șef. Drept urmare, cu toate că structura era ierarhizată, bazată pe supunere (tradusă în onoare[309]), flexibilitatea nivelelor inferioare și folosirea modelului familial producea suficientă motivare respectivilor membri. Procesul de motivare era dublat de unul de educare, pe care l-aș numi propagandă internă continuă, folosind modelul disciplinei militare[310]. Iar pentru eliminarea concurenței privind îndoctrinarea, procedura era „să raporteze șefului său și Șefului Legiunii [...] să dea pe față uneltirile vrășmașe"[311]. Organizarea în „cuiburi" era percepută ca având mai multe avantaje: răspundea dispersiunii geografice a mem-

303 Heinen, *op. cit.*, p. 130.
304 Ibidem, p. 131.
305 Codreanu, *Pentru legionari...*, p. 335.
306 Veiga, *op. cit.*, p. 110.
307 Zigu Ornea, *Anii treizeci. Extrema dreaptă românească*, Editura Fundației Culturale Române, București, 1996, p. 291.
308 Codreanu, *Cărticica...*, p. 5.
309 Ibidem, p. 23.
310 Ibidem, p. 40.
311 Ibidem, p. 36.

brilor, puțin numeroși; permitea controlul provocatorilor și identificarea /eliminarea tentativelor de disidență[312]. Structura pe „cuiburi", bazată pe relații informale, improvizație și spontaneitate, reflecta opțiunea generală de a concepe mai degrabă un ordin decât un partid[313]: „Cuibul adunat e o biserică"[314]. Inițial, această modalitate de diferențiere față de celelalte partide a contribuit la limitarea numărului potențialilor adepți. De asemenea, mijloacele de promovare, cum ar fi conferințele culturale, șezătorile și procesiunile religioase[315], se dovediseră puțin eficiente în atragerea de noi membri.

Sfârșitul anului 1929 și începutul anului 1930 au marcat debutul unei schimbări în strategia de comunicare, Codreanu dovedind adevărate abilități de marketing politic. Prima campanie de promovare în rândul maselor a avut loc în județul Covurlui, învecinat cu Basarabia. Această campanie a avut un pronunțat caracter de procesiune religioasă, accentuând latura ritualică și simbolică – discursul neavând un rol central[316]. Modul de promovare concorda cu ideologia, simbolistica și maniera de funcționare a LAM:

> „Căpitanul a văzut că nu este suficient să faci un program bun și după aceea să apelezi la popor să vie lângă tine pentru realizarea programului. Mai pre sus de program stă sufletul. Trebuie creiată o nouă spiritualitate. O frăție de suflet […]"[317]

În acest cadru, caracterul eminamente informal al mișcării capătă sens, ca împlinire a „căii de mijloc" cuziste care, promițând totul, nu oferă nimic: o mișcare diafană, cu o ideologie pe măsură, consumând cu aviditate lumina reflectoarelor. Astfel, fiecare membru, alegător sau simpatizant avea o marjă consistentă de libertate în a imagina „legiunea" lui, creditând

---

312 Veiga, *op. cit.*, p. 111.
313 Heinen, *op. cit.*, p. 133.
314 Codreanu, *Cărticica…*, p. 11.
315 Fătu, Spălățelu, *op. cit.*, p. 55.
316 Codreanu, *Pentru legionari*...„, pp. 365-367.
317 Banea, *op. cit.*, pp. 73-74.

un fel de cec în alb. Se poate observa că nu doar mesajul era impregnat cu „religiozitate", ci și tehnica transmiterii lui. Dacă părăsim această impresie generală, pentru a ne ocupa de micile detalii tehnice, putem observa că LAM abundă de simboluri și ritualuri: numele organizației, sistemul formalizat al martirilor[318], cultul fanatic al icoanei Arhanghelului Mihail, Sf. Anton, pe care Codreanu îl considera protectorul său[319] și al cărui scapular îl purta la gât, postul, rugăciunile, costumele populare țărănești, cămășile verzi, imnurile, distincțiile onorifice (cum ar fi „Crucea albă" și „Crucea verde", acordate pentru merite deosebite în finanțarea grupării și pentru fapte de excepțională însemnătate în cadrul legiunii[320]), denumirile diferitelor structuri ale organizației care trimit la evenimente din istoria acesteia etc. În această ordine de idei, campania din 1930 în Basarabia a fost spectaculoasă ca impact vizual, având elementele specifice ale unei regii marca Codreanu: „legionari" călare, costume populare românești sau cămăși verzi, cruci de pânză albe cusute pe piept și cruci de lemn purtate de călăreți[321]. La acestea s-au adăugat cele două ore de discurs ale tatălui lui C. Z. Codreanu, la mitingul de încheiere a campaniei de la Cahul[322].

Succesul acestor campanii l-au determinat pe Codreanu să se gândească la o extindere a mișcării sale pe plan național, un prim pas în această direcție fiind înființarea în iunie 1930 a „Gărzii de Fier", în interiorul căreia LAM avea rol de element fondator al mișcării. Schimbarea denumirii organizației din „Legiunea Arhanghelului Mihail" în „Garda de Fier" s-a produs cu aceeași preocupare a lui C. Z. Codreanu pentru impactul asupra publicului și pentru imaginea care se dorește a

318 Vezi lista martirilor şi ritualul standardizat în Codreanu, *Cărticica…*, p. 13.
319 Codreanu, *Însemnări de la Jilava*, Colecția „Europa" München, Ediția a 4-a, 1994, p. 22.
320 Fătu, Spălățelu, *op. cit.*, p. 54.
321 Codreanu, *Pentru legionari…*, p. 370.
322 Ibidem, p. 375.

fi transmisă. Astfel, s-au dezbătut cele mai potrivite denumiri, vehiculându-se nume ca „Falanga anticomunistă", „Apărătorii neamului", „Căștile neînvinse", „Garda de oțel", într-un final alegându-se cea cu cel mai mare impact perceput: „Garda de Fier"[323]. Sub noul său nume, mișcarea legionară a avut o nouă campanie, de mari proporții, în Basarabia, cu sprijinul lui Alexandru Vaida-Voevod și, inspirat parcă de această infuzie de nou sau de sprijinul puterii, C. Z. Codreanu a revenit la acțiunile sale favorite: atacurile, incendierea și atentatul. Astfel, în iunie 1930, o echipă de propagandă antisemită trimisă în zona Maramureșului a generat incendierea cartierului evreiesc din Borșa, iar în iulie 1930, studentul macedonean Gheorghe Beza a inițiat un atentat asupra sub-secretarului de stat Constantin Angelescu. În decembrie 1930 a avut loc un nou atentat, de data aceasta asupra directorului ziarului "Dimineața", ziar de centru-stânga, „evreiesc". Codreanu a fost arestat și, ca de obicei, achitat. Însă „Garda de Fier" și „Legiunea Arhanghelului Mihail" sunt scoase în afara legii în ianuarie 1931[324]. Ulterior, hotărârea a fost invalidată, însă guvernul Iorga i-a restabilit locul firesc, în afara legii (1932)[325].

Anul 1931 aduce primul succes politic propriu-zis, Codreanu obținând primul său loc de deputat în Parlament. Sub denumirea „Grupului Corneliu Zelea Codreanu"[326] a apărut chiar un program electoral, în care erau compilate promisiuni țărăniste și propuneri de guvernare pe baza unui sistem corporatist[327]. Inițial, rezultatele alegerilor nu au fost spectaculoase pentru C. Z. Codreanu, însă la câteva zile după alegeri, situația s-a schimbat în mod favorabil, prin apariția unui loc vacant de deputat în județul Neamț. Norocul și abilitățile de marketing politic ale lui Codreanu, care a trimis în

323 Veiga,*op. cit*. p. 59.
324 Heinen, *op. cit*., p. 185.
325 Weber, *op. cit*., p. 87.
326 Ornea, *op. cit*., p. 294.
327 Fătu, Spălățelu, *op. cit*., p. 63.

Neamț echipe de propagandă[328], au dat roade. Din acest moment, lupta politică nu mai era un teren de neglijat. Relativa instabilitate politică a începutului de domnie a lui Carol al II-lea a fost propice propagandei prin numeroasele alegeri. Iar alegerile care au urmat după căderea guvernului Iorga-Argetoianu i-au adus un număr dublu de voturi față de anul precedent[329].

În 1932, Codreanu și partidul lui și-au stabilit definitiv sediul în București. Până în 1933 a fost o perioadă de consolidare atât pe plan intern, cât și ca imagine publică. Codreanu a acordat o mare atenție campaniilor de promovare, urmărind extinderea mișcării la nivel național. Preocuparea pentru simbolistică a rămas o constantă de-a lungul întregii istorii a mișcării legionare conduse de C. Z. Codreanu, indiferent de numele pe care l-au luat organizațiile conduse de acesta. De asemenea, se poate observa o preocupare constantă în privința coerenței între caracterul mișcării și imaginea transmisă publicului. Astfel, între anii 1932-1933, pentru a se adapta imaginii unui partid de mase, C. Z. Codreanu a completat schimbările structurale și strategice cu o schimbare a propriei imagini, abandonând costumul popular și imaginea de „haiduc" în favoarea unei imagini mai sobre, de „om politic" – costum de culoare închisă și cravată[330]. Dacă e să găsim o deosebire față de propaganda obișnuită, putem spune că modelul propus de Codreanu are în vedere o promovare intensivă, personalizată, care, cel puțin parțial s-a datorat experienței îndelungate de gestiune a neajunsurilor financiare:

> „trimite fiecăruia hrană sufletească: cărți, reviste, articole, foi, fotografii, coruri. Bine studiate, după sufletul și mintea omului care le va citi. Pe un om poate să-l influențeze o anumită carte, un anumit

[328] Weber, *op. cit.*, p. 87.
[329] Veiga, *op. cit.*, p. 138.
[330] Vezi Codreanu, *Cărticica…*, p. 216.

> articol, o anumită foaie, revistă. Pe altul; altele. Deaceea cuibul trebue să studieze ca să nu arunce nimic în vânt”[331]

În mai și iunie 1933 a avut loc una dintre cele mai extinse campanii de promovare, prin intermediul așa-numitei „Echipe a Morții” care a străbătut o mare parte a României[332]. Această denumire pare să fie una dintre preferatele lui Codreanu. Începând cu sfârșitul lui ‘33 aceste echipe au lucrat în scopuri ceva mai conforme cu denumirea, având în vedere inamici externi, dar și interni[333]. Odată cu căderea guvernului lui Vaida-Voevod, în imaginația lui C. Z. Codreanu s-a profilat un inamic asemănător lui Manciu, I. G. Duca, „omul cu suflet de fiară”[334] și „sluga bancherilor iudeo-masoni dela Paris”[335]. După un *pattern* devenit clasic, pericolul Duca a fost înlăturat. „Prigonitorul” a fost asasinat în 29 decembrie 1933, la 9 zile după ce liberalii câștigaseră alegerile și la 19 de zile după ce Duca întărise hotărârea de scoatere în afara legii a „Legiunii Arhanghelului Mihail” și a „Gărzii de Fier” printr-o serie de arestări[336]. Șeful grupului a reușit să fugă, reapărând după ce s-au liniștit apele. După modelul deja cunoscut, vinovații morali au fost achitați, fiind condamnați la închisoare pe viață doar autorii direcți ai atentatului[337]. După aceste evenimente, totul a revenit la normal după cunoscuta schemă; în 10 decembrie 1934, Codreanu înființează o nouă organizație de partid legală: „Totul pentru Țară”, președintele partidului fiind generalul Gheorghe (Zizi) Cantacuzino-Grănicerul.[338] Însă, informal, membrii noului partid continuă să se numească „le-

331 Ibidem, p. 19.
332 Ibidem, p. 190.
333 Nicholas M. Nagy-Talavera, *The Green Shirts and the Others,* The Center for Romanian Studies, Iaşi, Oxford, Portland, 2001, p. 408.
334 Codreanu, *Circulări şi manifeste. 1927-1938,* Colecția „Europa”, München, ediția a V-a, 1981, p. 13.
335 Ibidem, p. 13.
336 Nagy-Talavera, *op. cit.,* p. 399.
337 Veiga, *op. cit.,* pp. 201-202.
338 Nagy-Talavera, *op. cit.*, p. 400.

gionari", această titulatură rămânând neschimbată de-a lungul întregii istorii a mișcării condusă de C. Z. Codreanu[339].

Anul 1936 a adus cu sine atentatul asupra lui Mihai Stelescu și o înmormântare de succes a doi dintre membrii mișcării. Cei doi membri, Ion Moța și Vasile Marin, înrolați împreună cu alți cinci „legionari" în armata franchistă, au murit în războiul civil din Spania. Moartea celor doi și grandioasa procesiune de înmormântare a acestora s-a dovedit a fi cea mai eficientă propagandă pentru mișcare. Astfel, după înmormântarea celor doi, fluxul de militanți a crescut considerabil, la sfârșitul anului 1937 numărul de „cuiburi" fiind aproape triplu (34.000) față de începutul aceluiași an[340]. Spre deosebire de Moța și Marin care au avut norocul să moară înainte de a deveni competitori pentru șefia extremismului, Stelescu a devenit incomod și, după excludere, a produs organizații similare precum „Vulturul Alb" și „Cruciada Românismului". [341]

Între două atentate (Duca, Stelescu) și o înmormântare, C. Z. Codreanu se ocupa de consolidarea structurii, atragerea de noi membri, concurarea comercială a evreilor și plantarea a cinci sute de pomi, plus diverse cantități de ceapă, usturoi, cartofi etc.[342] Astfel, „căprioara" și comerțul cu zarzavaturi au fost completate cu un restaurant ieftin destinat membrilor și o cooperativă de vânzare a alimentelor unde se putea găsi „cea mai bună marfă pe care o produce poporul român"[343]. Restaurantul asigura livrări la domiciliu „pentru comenzi mai mari [...] fără nici o plată deosebită"[344], deschizând astfel „o fază nouă în istoria comerțului [...]: comerțul creștin, bazat pe iubirea de oameni"[345]. Frizeria, cizmăria și croitoria „legionară" au rămas deziderate neîmplinite, în pofida planului bine

339 Veiga, *op. cit.*, p. 217.
340 Ibidem, p. 231.
341 Asandului, *op. cit.*, p. 205.
342 Codreanu, *Circulări și manifeste...*, p. 73.
343 Ibidem, p. 50.
344 Ibidem, p. 85.
345 Ibidem, p. 51.

pus la punct în care cizmarul urma să facă ghetele frizerului care-l bărbierește; și așa mai departe[346]. Până la definitivarea „omului nou", calitățile morale au fost, cu titlu provizoriu, fortificate de „Inspecția Legionară a comerțului"[347]. În pofida umorului involuntar regăsibil în publicațiile lui Codreanu și în pofida aparenței de chestiuni minore, istoricul nu trebuie să treacă cu vederea aceste aspecte de viață cotidiană bizară de partid, deoarece astfel de preocupări probează intenția de a produce mai mult decât o mișcare para-militară: o mișcare para-socială, o replică a societății – chiar dacă intenția nu s-a concretizat într-o mișcare socială de proporțiile apreciate de istoricul Heinen. [348]

Anul 1936 a marcat apariția unui nou inamic, regele Carol, punctul de pornire fiind Congresul studențesc de la Târgu-Mureș. În cadrul acestui congres, au fost condamnați la moarte diverși „politiciani" și s-au constituit, din nou, celebrele echipe ale morții. La acestea s-au adăugat critici la adresa Elenei Lupescu, plus o scrisoare trimisă de C. Z. Codreanu lui Carol prin care cerea o re-orientare, în relațiile internaționale, înspre puterile fasciste. Drept urmare, au fost închise mai întâi, preventiv, cantinele și căminele studențești iar, mai apoi, după atentatul împotriva rectorului Universității din Iași, toate universitățile. În logica luptei împotriva amantei regelui, C. Z. Codreanu și Iuliu Maniu au încheiat un pact pre-electoral „de neagresiune" (1937), prin care se stabilea „înconjurarea actelor și limbajului de violență și de denigrare; dar nu împiedică afirmarea ideologiei proprii și discuția de bună credință"[349]. Pactul a însemnat un plus de respectabilitate pentru imaginea lui Codreanu și un plus de anarhie pentru viața politică ro-

---

346 Ibidem, p. 57.

347 Ibidem, p. 171, p. 198.

348 Vezi Heinen, *op. cit.,* p. 24, *passim*.

349 Textul declarației este reprodus în Ioan Scurtu, *Din viața politică a României (1926-1947). Studiu critic privind istoria partidului național-țărănesc*, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1983, p. 376.

mânească. Reflectând confuzia oarecum generalizată la nivel internațional, datorată calculului strategic eficient care tindea să subordoneze opțiunile ideologice, pactul se înscrie în ceea ce poate fi cu prudență numit *Realpolitik*-a lui Iuliu Maniu. Rezultatele alegerilor plasează mișcarea lui Codreanu, cu cele 15,5 procente, pe locul trei în cursa electorală. Acest moment, deși modest, a constituit apogeul politic al lui Corneliu Zelea Codreanu. Însă zborul curmat al Arhanghelului i-a asigurat o posteritate pe care crimele personale nu ar fi reușit să i-o ofere.

La începutul lui 1938, C. Z. Codreanu a fost arestat, judecat și închis, mai întâi șase luni, pentru calomnie, mai apoi, spre mirarea sa[350], zece ani de muncă silnică, pentru înaltă trădare. În însemnările făcute la închisoarea Jilava, putem regăsi o față mai umană a lui Codreanu decât după experiența de la Văcărești, preocupat de micile obiecte și suflete care îi populau singurătatea. În timpul unui transfer dintr-o închisoare în alta, în data de 30 noiembrie 1938, C. Z. Codreanu, „nicadorii" și „decemvirii" au fost, în cele din urmă, împușcați. Sfârșitul violent, învăluit în mister, reprezintă întâmplarea care a închis în mod coerent imaginea diafană a celui care a fost, puțin neinspirat, poreclit „Căpitanul", dând o forță impresionantă ritualului „strigării numelor morților și răspunsul « prezent » luat din practica fascistă"[351]. Astfel, doctrina, promovarea și finalul constituie o imagine coerentă, „structurată religios"[352], a cărei putere de seducție are la bază evitarea limitelor pe care le impun expresia clară și acțiunea concretă. Cu privire la acest aspect, poate fi menționată descrierea expresivă, adeseori citată, pe care o face Nagy-Talavera întâmplării de a fi martorul unei astfel de apariții (1937), frumos puse în scenă, până la cel mai mic amănunt. La vârsta de opt ani, Nagy-Talavera a

350 Codreanu, *Însemnări de la Jilava…*, p. 16.
351 Weber, *op. cit.*, p. 64.
352 Am preluat descrierea referitoare la doctrină folosită de Puiu Gârcineanu, *apud* Horia Sima, *Doctrina legionară*, Editura Mișcării Legionare, Madrid, 1980, p. 9.

rămas profund impresionat de carisma acestui politician atipic: „carisma este un cuvânt neadecvat pentru a defini forța ciudată emanată de acest bărbat”[353]. Codreanu apăruse în fața bisericii pe un cal alb și tăcea. Până și interdicția de a vorbi la respectiva întâlnire a jucat în favoarea lui; câte ar fi spus dacă era lăsat să vorbească… De fapt, „Căpitanul” nu avea de oferit nimic altceva în afara zâmbetului angelic și grav, lăsând costumul popular și, probabil, calul să vorbească în locul lui – și în numele celor morți și al celor nenăscuți. De aceea, pentru publicul naiv, există atâția căpitani și legiuni, pe câți fani și adepți ai acestora: câte ar fi făcut dacă era lăsat să facă… De aceea, astăzi pot fi cumpărate cu 25 de RON tricouri imprimate cu imaginea „revoluționarului” Codreanu[354]. Iar faptul că A. C. Cuza nu poate fi găsit pe astfel de produse nu se datorează atât mustății lui sau faptului că „vocea l-a împiedicat de-a deveni un mare orator de mase”[355], cât relativei lui clarități, care nu prea lasă loc de dubii.

*

În ceea privește strict interesul principal al lucrării de față, putem spune că, așa cum a remarcat și Nagy-Talavera, discursul antisemit promovat de Codreanu nu a fost în mod inutil încărcat de rasism[356], lăsând prejudecățile fiecăruia să vorbească de la sine. Nici determinismul biologic nu a jucat vreun rol aparte, deși, asemeni mentorului său, Codreanu a trecut în revistă toate explicațiile posibile. Însă când venea vorba să aleagă între principiul „eredității” (rasial-biologice) și cel al „elecțiunii” (democratice), Codreanu alegea principiul „selecțiunii” (am putea spune, manageriale): selecțiune „naturală” prin fapte, iar după consolidarea „elitei” – selecți-

---

353 Nagy-Talavera, *op. cit.,* p. 345.
354 *http://www.magazin-nationalist.net/index.php?language=RO.*
355 Coban, *op. cit.,* p. 34.
356 Nagy-Talavera, *op. cit.,* p. 362.

une de sus în jos[357], adică recrutare, educare și promovare. În general, Codreanu respecta canonul antisemit românesc când venea vorba să-și motiveze opțiunile și acțiunile. „Jidanii […] împingeau de la spate pe muncitorii români la revoluție".[358] Până și studenții „în contact cu jidanii, ar fi apucat pe calea bolșevismului"[359]. Iar cei care nu răspândeau comunismul se ocupau cu activități capitaliste, acumulând toate bogățiile națiunii.

> „Ce înseamnă, dacă nu *colonizare*, faptul instalării a două milioane de jidani pe teritoriul românesc?"[360] „În cadrul acestui pământ românesc jidanii însă, nu s-au așezat oriunde, la întâmplare. Ei s-au plasat în orașe, formând în ele adevărate insule de populație jidănească compactă."[361] „Pierderea orașelor noastre românești are consecințe nimicitoare pentru noi, căci orașele sunt *centrele economice* ale unei națiuni. În ele se acumulează toată bogăția nației. Încât cine este stăpân pe orașe, acela este stăpân pe mijloacele de subzistență, pe bogăția națiunii."[362]

Oricum, indiferent dacă periculoșii „jidani" se ocupau cu răspândirea spiritului comunist sau al celui capitalist, sau al oricărui alt duh neconform cu duhul sfânt, „marea primejdie jidănească stă în număr"[363]. Și în locație. De ce era atât de important orașul pentru acest tradiționalist iubitor de natură și costume populare? Deoarece orașul producea clasa dirigentă:

> „Elevii și studenții de azi sunt profesorii de mâine, medicii de mâine, inginerii de mâine, magistrații de mâine, avocații de mâine, prefecții de mâine, deputații de mâine, miniștrii de mâine, cu un cuvânt, conducătorii de mâine ai neamului în toate domeniile de activitate."[364]

---

357 *Cf*. Codreanu, *Pentru legionari,* pp. 414-421.
358 Ibidem, p. 18
359 Ibidem, p. 40.
360 Ibidem, p. 91.
361 Ibidem, p. 94.
362 Ibidem, pp. 95-96.
363 Ibidem, p. 81-82.
364 Ibidem, p. 102

Totuși, accentuând anumite aspecte și atenuând altele, antisemitismul „codrenist" a produs un timbru particular. Atât din textele scrise pentru diverse scopuri, cât și din fapte se poate observa că îl interesa mai degrabă „spiritul" decât trupul purtător de otrăvuri – sau, cu cuvintele lui, că nu meritau a fi făcute discriminări între „jidani sau Românii jidăniți"[365]. Ce înțelegea Corneliu Zelea Codreanu prin antisemitism? Un instrument util pentru poziționarea între comunism și capitalism, cele două mari rele pe care le vedea ca proiecție a spiritului iudaic, spirit pe care îl găsea pretutindeni:

> „Căci avem partide politice, conduse de români, prin care vorbește iudaismul; ziare românești, scrise de români, prin care vorbește jidanul cu interesele lui; conferențiari români, autori români, gândind, scriind și vorbind jidănește în limba română."[366]

Contează mai puțin dacă a crezut povestea pe care o oferea în mod constant publicului (impresia generală este că da), cert este că s-a folosit cu succes și programatic de acest instrument. Accentul pus pe „jidăniți" i-a oferit un plus de coerență povestirii, reducând la tăcere critica. Acest tertip poate fi văzut precum un fel de critică *a posibilității de a critica*, prin faptul că presupunea că în spatele oricărei afirmații se ascundeau doar interese. Ceea ce nu este neapărat fals, doar că, pornind de la premiza că „interesele" în speță erau atât de vaste și eterogene, această posibilă critică radicală lăsa spațiu doar violenței propriu-zise pentru stabilirea oricărui minim consens. Comunicarea se transforma, prin această logică, într-o luptă de interese și atât, iar astfel rămânea un singur criteriu de evaluare a combatanților: cine era purtătorul intereselor legitime, cine era „adevăratul" român, adică iubitor de țară, de popor sau de tot ceea ce mai era la modă pentru a fi iubit în mod patriotic.

---

365 Ibidem, p. 79.
366 Ibidem, p. 48.

*

Totuși, adeziunea totală a lui Codreanu la regimurile fasciste nu avea cum să nu producă o sincronizare a culturii antisemite locale cu teoriile aflate în vogă în al doilea deceniu interbelic – vorba apologetului Randa, era „ridicol să forțezi originalitatea cu tot dinadinsul, respingând amănuntele ideale și instituționale folositoare națiunii”[367]. În acest sens, putem spune că au apărut o serie de tentative de sincronizare, mai timide în al doilea deceniu interbelic, mai îndrăznețe apoi, în timpul războiului. Din producțiile apărute sub astfel de imperative modernizatoare, am consultat o parte din lucrările cu titluri mai îndrăznețe, scrise de Ion Foti și Alexandru Randa. Din acestea se poate deduce că respectivii se luptau cu „ignoranța fundamentală a publicului”[368], cu „intermediarii de rea credință”[369] și cu cenzura promovată de „obscurantismul regimului de pradă și josnicie”[370]. De asemenea, putem afla că A. C. Cuza era personajul „grație căruia România posedă o tradiție antisemită”[371], însă, în pofida faptului că întemeietorul respectivei tradiții „a fost un rasist strălucit”[372], „partidele românești ca și vechiul antisemitism al d-lui A. C. Cuza, nu rezolvau nimic”[373]. Însă, după aceste precizări, afinitățile celor doi autori se opreau aici, împiedicând prezentarea lor în manieră colectivă. Dincolo de bibliografia comună și preferința pentru Hitler în dauna lui Mussolini sunt de găsit numeroase amprente personale în înțelegerea sau relatarea rasismului căruia îi făceau apologia.

---

367 Alexandru Randa, *Revoluția național-socialistă*, Cenzurat, Institutul de arte grafice „Tirajul”, București 2, Str. Popa Savu 9, f. a. [1937], p. 102.

368 Ibidem, p. 3.

369 Ibidem, p. 3.

370 Ion Foti, *Concepția eroică a rasei,* Biblioteca Eroică „Generația Nouă” no. 30, București, 1936, p. 3.

371 Randa, *op. cit.,* p. 85.

372 Foti, *op. cit.,* p. 137.

373 Ibidem, pp. 141-143.

Ion Foti pare să fi înțeles mai puțin resorturile intime ale rasismului, amprenta profesiei de om de litere fiind destul de puternică. *Concepția eroică asupra rasei* poate fi văzută ca recenzie extinsă a bestseller-ului lui Alfred Rosenberg, *Mitul veacului al XX-lea*, condimentată puțin cu citări extinse, puțin digerate și contradictorii, din Giovanni Papini (pp. 68-75), Nikolai Berdeaev (pp. 127-129), Cecilia de Tormay (pp. 79-82), Benito Mussolini (pp. 95-105), Adolf Hitler (pp. 111-114) și alte personalități care aveau trecere în epocă. Totuși, Alfred Rosenberg, care servea drept coloană vertebrală a textului, nu a fost pierdut vreodată din vedere. Cel mai rasist fragment din gândirea acestui „baltic obtuz, cu mintea îngrozitor de încâlcită”[374], poate fi regăsit la pagina 42. Contribuția lui Foti în acest paragraf se poate rezuma la nuanța pe care o adaugă criticii păgâne rosenbergiene: „principii creștine rău înțelese” – deoarece autorul nu se putea dezice de ortodoxismul „Căpitanului”:

> „Căsătoriile mixte pentru toate categoriile sociale trebuie desființate, iar imbecilii, alcoolicii, degenerații de tot felul trebuie opriți să se reproducă și să devie o povară a societății. Pe baza unor principii creștine rău înțelese, nu se pot sacrifica cei buni, cei mai robuști pentru cei păgubitori. Mântuirea sufletului la acești nenorociți costă prea mult sânge bun și eugenia trebuie să devie o lege de fier pentru a salva națiunea de pieire.”

Din același registru rasist este și afirmația: „Românii sunt numai Români, nu poți face Români din altă rasă”[375]. Totuși, autorul nu pare să fi fost deranjat de faptul că „au mai venit și alte rase peste noi” deoarece „pecetea romană este neștearsă”[376]. De aceea am putea presupune, că „rasa” era

---

[374] Descrierea lui Rosenberg îi aparține lui Hitler, care îi caracteriza *Mitul secolului XX* ca pe un „truc pe care nu îl poate înțelege nimeni”. (vezi Albert Speer, *În umbra lui Hitler. Memorii,* vol. 1, Editura Nemira, București, 1997, p. 133).

[375] Ibidem, p. 41.

[376] Ibidem, p. 22.

un sinonim la modă al cuvântului „cultură”. În general, din împletitura rosenbergiană dintre *natură* și *mistică a sufletului*, Ion Foti pare să se fi înțeles mai bine cu ultima componentă. Pe parcursul cărții, autorul român înțelegea prin rasă „haina exterioară a sufletului”[377], vorbind mai mult despre suflet decât despre haină. Iar, din această perspectivă, „puritatea rasială” era înțeleasă în felul următor: „credința în Dumnezeul străbunilor, în izbânda binelui prin jertfă și supunere neprecupețită sub un steag”[378]. Cu alte cuvinte, cura pentru degenerare ar fi fost mai degrabă *cenzura și dictatura* decât *castrarea și prohibirea căsătoriilor mixte*, despre care se știa că erau puține la număr. Dar aceasta este doar o interpretare pe care o fac luând retrospectiv în calcul ansamblul ideilor întâlnite în perioadă, plus atitudinile creștinești-sociale ale legionarilor referitoare la „nenorociții” care costau prea mult (vezi 3.2). Cât despre atentatul evreilor locali la puritatea rasei, Ion Foti găsea o serie de explicații: „Desmățul, anarhia, conrupția și necinstea au sleit tezaurul public”[379]. Din cauza acțiunii evreilor „n'avem administrație cinstită”, „n'avem șosele, n'avem armament, n'avem școli ca lumea”[380]. De aceea, „singura speranță ce mai rămâne României, este *Ideia legionară*”[381].

Alexandru Randa pare să fi înțeles mai bine doctrina rasistă, sesizând, în același timp, rolul de posibil catalizator naționalist al unui rasism făcut ca la carte: „un factor ideologic de importanță covârșitoare, transformând radical concepția naționalistă”[382]. Singurul dezavantaj ar fi putut veni din asocierea, curentă în epocă, a nazismului cu revizionismul. Ce putea fi mai antinațional pentru România decât revizionismul? De aceea, autorul s-a străduit, pe de o parte, să dea

377 Ibidem, p. 17.
378 Ibidem, p. 179.
379 Ibidem, p. 178.
380 Ibidem, p. 89.
381 Ibidem, pp. 89-91.
382 Randa, *op. cit.,* p. 41.

asigurări privind neutralitatea revizionismului german față de România [383] iar, pe de altă parte, să demonstreze cât de iluzorie era credința în garanțiile oferite de paternaliștii protectorii ai Tratatelor de Pace, care oferiseră României suprafața de care se bucura la vremea respectivă. Într-un text publicat în timpul celui de Al Doilea Război Mondial, după ce prima asigurare s-a dovedit falsă, autorul a reluat, cu mai multă forță, ideea importanței sincronizării ideologice: „Rasismul ar fi fost o armă mai eficace împotriva revizionismului maghiar decât dialectica diplomaților sau paginile pactelor"[384]. Textul cu pricina, *Rasism românesc,* a reușit, printr-o interpretare arbitrară a informațiilor istorice accesibile la vremea respectivă, să producă unul din puținele ambalaje care ar fi putut face din rasism o doctrină atractivă pentru români – iar asta în pofida faptului că acest rasism românesc trebuia să fie „bazat în mod firesc pe mitul arian"[385]. Șiretlicul a constat în a face din poporul român „eroul necunoscut al istoriei"[386]. Pentru aceasta, autorul a trebuit să îndrepte o „eroare" în care căzuse și colegul său Ion Foti. Eroarea cu pricina era chestiunea valorizării latinității, care deschidea calea tuturor năvălirilor rușinoase care au urmat. Problematizarea latinității era un ecou al unor vremuri și probleme încheiate: „Pe când *latinismul* școalei ardelene e importat, de origine austro-catolică, Bucureștiul e adânc impresionat de spiritualitatea latină"[387]. În secolul rasismului, „problema continuității thraco-getice" trebuia să devină „o problemă de importanță mai mare decât aceea a continuității latine"[388]. Deoarece, abia astfel, poporul român putea fi inventat ca rezistent și neîntrerupt șuvoi de sânge al tracilor, care au trecut cu brio, grație rasei, peste toate

383 Ibidem, p. 83.

384 Alexandru Randa, *Rasism românesc,* Extras din Revista „Lumea Nouă", Editura „Bucovina" I. E. Torouțiu, București, 1941, p. 14.

385 Ibidem, p. 1.

386 Ibidem, p. 6.

387 Ibidem, p. 6.

388 Ibidem, p. 5.

năvălirile. Iar, din această perspectivă îmbucurătoare, „ardelenii geto-daci" puteau să-i călăuzească pe muntenii cu „colorit mediteran", iar moldovenii puteau înmuguri sub „sedimentul subțire al slavonismului"[389], ducând mai departe moștenirea unui neam care nu a fost obiect, ci subiect al istoriei sau al preistoriei. Cea mai mare parte a lucrării produce argumente pentru a demonstra că daco-tracii au fost rasa nordică (la nord de Dunăre) care a dat caracterul arian tuturor civilizațiilor antice prețuite în perioada interbelică. Iar, din această perspectivă măgulitoare, germanul și dacul au fost dintotdeauna „aliați împotriva internaționalismului mediteran"[390].

Referitor la chestiunea antisemitismului rasist, Alexandru Randa a învățat de la Otto Weininger că evreul „nu este în stare să se emancipeze de substanța sa rasială"[391]. Randa a reușit să înțeleagă rasismul neofitului Weininger și chiar să-i descopere o parte din inconsecvențe, punându-le pe seama unei diversiuni talmudice izvorâte din „instinctul de rasă"[392]. Acest instinct urmărea să inducă confuzie în sufletele inocente ale arienilor. Pericolul major consta în încercarea „rasei" respective de a lovi din două direcții opuse, dacă nu din mai multe, sistemul socio-economic arian, prin promovarea celor două forme de universalism, liberalismul și comunismul: „Ricardo și Marx de fapt nu sunt adversari"[393]. În această logică plasat, Alexandru Randa regăsea în faptele relatate de istorie „mai degrabă lupte de rasă decât lupte de clasă"[394], iar toate ideologiile exterioare acestui „adevăr" științific nu erau decât încercări de deturnare, de confuzionare a marilor rase.

---

389 Ibidem, p. 6.
390 Ibidem, p. 8.
391 Idem, *Revoluția național-socialistă*, p. 90.
392 Ibidem, p. 91.
393 Ibidem, p. 88.
394 Idem, *Rasism românesc,* p. 2.

2.5.2. Dr. Nicolae C. Paulescu

Nicolae Paulescu a studiat la Paris, obținând trei doctorate[395]: (1) în 1897, a devenit „doctor în medicină” cu un studiu asupra structurii splinei, (2) în 1899, „doctor în științe” (fiziologie) cu un studiu despre moartea subită și (3) în 1901, „doctor în chimie biologică” cu un studiu asupra acțiunii clorurilor alcaline asupra materiei vii. La Paris l-a avut ca maestru, prieten și apoi coleg pe E. Lancereaux, cel care l-a orientat în mod definitiv spre studiul diabetului. Același Lancereaux a dus „o luptă aprigă cu patronajul spitalului [Nôtre-Dame du Perpétuel Secours] care nu admitea decât catolici”[396], condiționând cu poziția lui acceptarea ortodoxului N. C. Paulescu pe postul de medic intern. Totuși, din această experiență a marginalului, atât Paulescu cât și elogiatorii lui de ieri și azi nu au reținut decât faptul că „firește, nu înțelegea să-și schimbe credința strămoșească”[397]. Oricum, marginal sau nu, Paulescu a făcut o treabă bună la Paris, în particular, și ca medic în general. Din numeroasele pagini de acest fel, reproduse de C. Ionescu-Târgoviște, am remarcat o diferență izbitoare față de stilul cu care mă obișnuiseră broșurile antisemite paulesciene. Atât în imensul *Tratat de medicină Lancereaux-Paulesco* (de 4 volume, însumând mii de pagini), cât și în *Tratatul de fiziologie* (pe care îl scrie singur la București în timpul ocupației germane) folosea un stil sobru, penetrant dar precaut, fără aventuri în afara datelor verificate. Dr. Trifu, un admirator și apropiat al lui Paulescu spunea:

> „Medicii au fost acuzați, și pe bună dreptate, că sunt de un lirism revărsat, ba chiar bombastici. Profesorul Paulescu, care a ținut întotdeauna să păstreze stilul calm și rece cuvenit omului de știință,

---

395 V. Trifu, apud Răzvan Codrescu (ed.), *Doctorul Nicolae C. Paulescu sau știința mărturisitoare,* Editura Cristiana, București, 2002, pp. 38-40.

396 Ibidem, p. 33.

397 Ibidem, p. 33.

nu a fost liric decât atunci când ne-a vorbit despre rolul Spitalului – binefăcătoare creație a spiritului creștin”[398].

Cea mai remarcabilă realizare a doctorului Paulescu a constat în descoperirea leacului pentru diabet. Încă din perioada pariziană, Paulescu a început (aprox. în 1893-1894), în calitate de clinician-cercetător, studiul asupra ficatului și pancreasului. În *Tratatul de fiziologie*, care vedea lumina tiparului între 1919-1920, trei volume, a început să-și publice primele cercetări privind efectele extractului pancreatic asupra diabetului (indus la câini prin extragerea totală a pancreasului sau minimum 90%, după o metodă ceva mai veche, bine stăpânită de chirurgul Paulescu). Metoda tocării pancreasului proaspăt, omogenizat cu apă distilată, ușor salină (7%) și filtrat mai apoi (după 24 de ore) etc., a fost încercată și uneori chiar brevetată sub diverse forme similare imediat după 1900 de numeroși cercetători (Zuelzer, Scott, Kawlton, Starling, Murlin, Kleiner, Gley), însă niciunul dintre aceștia nu a ajuns, până în 1921, atât de aproape ca Paulescu de producerea și descrierea acțiunii produsului care urma să trateze diabetul. Paulescu a numit acest produs *pancreină* și l-a patentat în 1922. Ulterior, pentru același produs, numit de data aceasta *insulină*, canadienii Banting și Macleod au obținut premiul Nobel, premiu pe care l-au împărțit cu Best, student care îl asistase pe Banting, respectiv Collip, chimistul care a purificat, mai târziu, produsul premiat, pentru a putea fi administrat la om. Am putea spune că „problema marilor idei constă în faptul că acestea le vin și altora”[399]. Totuși, experiențele lui Banting și Best s-au îmbunătățit simțitor după publicarea rezultatelor lui Paulescu, pe care le citează (ușor eronat), pentru ca în final să ajungă la aceleași rezultate. Protestele lui Paulescu, care se simțea ușor „devalizat”, nu au avut vreun efect decât multe decenii după moartea sa, când deja era *destulă glorie pentru toți*. Dr.

398 Trifu, apud Codrescu, *op. cit.,* p. 72.
399 Afirmația aparține lui Gheorghe Stratan.

Paulescu a continuat cercetările până în 1931, când auto-diagnosticul de cancer la aparatul urinar s-a adeverit, și, după o scurtă întâlnire cu Diavolul, a murit.[400]

Cei care nu au cunoscut (sau nu au înțeles pe deplin) și cealaltă față a doctorului Paulescu ar putea empatiza cu tragedia lui. Însă, după citirea scrierilor sale socio-politice, poate fi dificil de eliminat sentimentul că ne aflăm mai degrabă în fața unei parodii, cu un personaj care este mai mult decât bombastic. Problema lui Paulescu este că s-a aventurat prea mult în afara pancreasului, girând cu numele și competența lui medicală un sistem de idei, pe cât de incoerent, pe atât de ridicol. Paulescu a numit această știință *fiziologie filozofică.* Sub acest nume a lăsat cu limbă de moarte urmașilor săi organizarea broșurilor și cărților sale care se refereau la societate. Fiziologie filozofică, pentru că numai un fiziolog putea fi maestru într-ale cauzalității. Dacă ar fi să dăm totuși un nume științei sociale paulesciene, acesta ar fi *sociobiologie* naivă. Paulescu vedea sociologia ca „ramura culminantă a biologiei"[401]. Și, probabil, biologia ca ramură a teologiei. Cel puțin așa reiese din textele sale publicate în broșurile cu svastică. Iar teologia ar putea fi la fel de bine privită, în această logică, drept ramură a antisemitismului. Spun asta pentru că, în *Tălmăcirea apocalipsului...,* Paulescu interpreta „a proroci" prin a face „propagandă anti-jidănească"[402]. Dar nu vreau să merg atât de departe cu mefiența încât să-i compar credința, poate sinceră, cu credința colegului său de partid A. C. Cuza

400 După mărturia lui V. Trifu (*loc. cit.,* p. 93), Paulescu se lupta cu Diavolul care era prezent, ispitindu-l: „Ce înseamnează, spune Paulescu, grozăvia asta de femei goale care se frământă în jurul meu?... Şi colo-colo..."

401 Nicolae C. Paulescu, *Instincte, patimi şi conflicte,* Editura Anastasia, Bucureşti, 1995, p. 25.

402 Prof. Dr. N. C. Paulescu, *Tălmăcirea apocalipsului. Soarta viitoare a jidănimii,* Institutul de Arte Grafice „Oltenia", Str. Imperială No. 1, Bucureşti, 1928, p. 9.

despre care lucrurile sunt ceva mai clare în acest sens, chiar și pentru contemporanul Nechifor Crainic.

> „În demascarea pericolului evreiesc [Paulescu] are un singur emul de egală măsură: pe dr. A. C. Cuza”[403] . „Naționalismul creștin, în sensul autentic al cuvântului are un singur mare poet: pe George Coșbuc; și un singur mare cugetător: Nicolae Paulescu, în care se fundează întegral”[404].

Răzvan Codrescu, care pare să îi împărtășească în anul 2002 părerile, îi caracterizează poziția științifică drept „*Scio Deum Esse*, o concepție teistă, aparent catolicizantă pe alocuri, dar foarte ortodoxă în rădăcinile ei”[405]. În legătură cu lectura postbelică a textelor paulesciene, aș avea de povestit o curiozitate bibliografică: în cei aproape 80 de ani de când se află exemplarul din *Tălmăcirea apocalipsului*... în posesia BCU din Cluj, exceptând perioada comunistă când făcea parte din „fondul secret”, cititorii au făcut diverse însemnări. De exemplu, chiar la începutul cărții cineva corectează catolicul cuvânt „spirit” cu ortodoxul „duh”. De asemenea, putem găsi peste câteva pagini greșeala, probabil de editură, „zece capete și șapte coarne” pe care altcineva (pentru că scrisul e diferit) o corectează cu „șapte capete și zece coarne”. În rest, pentru cititorii noștri, cu duhul și cu coarnele, nu mai era nimic remarcabil sau deranjant, pentru a fi corectat, în discursul paulescian.

Pentru a rezuma știința socială a lui Paulescu trebuie să pornim de la noțiunea de *suflet*. Sufletul, „nume consacrat de un uz de mai multe mii de ani”, sau „agent al finalității vitale”[406]. Sarcina unei sinteze a „sociologiei” paulesciene ne este ușurată datorită faptului că el însuși și-a rezumat „stadiul

---

403 N. Crainic, *Nicolae Paulescu, fundatorul naționalismului creștin,* apud Codrescu, *op. cit.,* p. 107.

404 Ibidem, p. 99.

405 Codrescu, *op. cit.,* p. 21.

406 Paulescu, *Despre noțiunea de suflet*... apud Codrescu (ed.), *op. cit.,* pp. 118-119.

cercetărilor” cu ocazia fiecărei noi broșuri, cum se întâmplă adeseori în cazul ideologilor antisemiți români.

> „Ipoteza sufletului (deși neprobată în mod direct) explicând toate faptele vitale și nefiind în contradicție cu niciunul dintre ele îndeplinește în mod satisfăcător condițiile cerute de știința experimentală” [407].

Deocamdată (atât timp cât nu trece de la individual la colectiv), descrierea teoretică ieșită din mâinile (sau din sufletul) lui Paulescu îndeplinește în mod satisfăcător condițiile de plauzibilitate științifică și respectabilitate politică. Pe de o parte, știința era și este plină de ipoteze încă neprobate corespunzător iar, pe de altă parte, nu încurca pe nimeni faptul că el prefera „ordinea conștientă” în locul „ordinii oarbe”[408]. În aceeași ordine de idei, existența sufletului (a unui suflet oarecare) era explicată prin (1) *cauze secundare:* generațiile de părinți, a căror serie nu putea fi nelimitată, și (2) *cauza primară:* Dumnezeu – „iată limita sublimă la care ajunge fiziologia”[409]. Și sociologia.

> „Când Dumnezeu, Creatorul Universului, a făcut pe Om, a luat țărână (compusă din materie și energie) și a *suflat* asupra ei. El a dat astfel trupului pământesc un *Suflet* (Spirit, Duh) ce se manifestă prin *Viață.* [...] Pentru a îndeplini Legea Creației «creșteți și vă înmulțiți», Dumnezeu a dat omului *Instinctele* – adică niște daruri de neprețuit, fără de care viața nu e cu putință”[410].

Instinctele, adevărate minuni de finalitate[411], trebuiau să fie, deci, pentru Paulescu „opera cauzei primare a finalismului vieții”[412]. „Actele instinctive se produc întotdeauna în vederea

---

[407] Ibidem, p. 125.

[408] V. Trifu, *op. cit.,* p. 97.

[409] Paulescu, *Despre noțiunea de suflet...,* pp. 63, 126-127.

[410] Idem, *Degenerarea rasei jidănești (I),* Tipografia „Bucovina” I. E. Torouțiu, București, 1928, pp. 3-5.

[411] Idem, *Instincte, patimi...,* p. 25, nota 2.

[412] Ibidem, p. 93.

unui *scop util, care este însă ignorat* de ființa – om sau animal – ce le realizează".[413] Bineînțeles că din binomul om-animal numai omul poate transforma actele instinctive în acte voluntare, când „ajunge să le cunoască scopul", iar din binomul om-om doar unii (vom vedea mai departe rolurile ce pot decurge din această compartimentare):

> „Singur omul instruit bănuiește, pe ici pe colo, aceste scopuri instinctive, – și, în acest caz, el săvârșește un *act voluntar*. Așa, bunioară, un fiziologist face *act de voință* când, – știind că zahărul (hidrat de cărbune) e necesar nutriției sale, – îl introduce în regimul său alimentar. Pe când copilul se supune instinctului, când caută zaharicale, pentru că *îi place* gustul lor dulce"[414].

Din acest moment începe să se observe clar preferința pentru distribuirea clară / fixă a rolurilor sociale, deschizând delicat drumul pentru o punere în scenă a chestiunii ierarhiilor dintre indivizi, și nu numai. Conflictele inevitabile din negocierea pozițiilor predestinate trebuiau să apară din cauza concurenței, pricinuite în mod natural de limitarea resurselor necesare pentru satisfacerea instinctelor (de nutriție, de reproducere).Totuși, acestea nu puteau fi interpretate ca „sfidare a acestei capodopere de finalitate divină"[415]. De aceea, conflictele trebuiau să ascundă o intenție ce urmărea menținerea purității tipului specific[416] și, prin aceasta, consolidarea ordinii așa cum era ea – adică așa cum dorea autorul să fi fost.

> „O fată de măritat e pețită de mai mulți flăcăi, dintre care ea alege pe *cel mai frumos*, trupește și sufletește (adică pe cel care se apropie cel mai mult de tipul ideal al speciei), – și îi respinge pe cei urâți, diformi sau vițioși (adică pe cei care au suferit alterații ale caracterelor specifice)"[417].

---

413 Ibidem, p. 27.
414 Idem, *Degenerarea...*, pp. 4-5.
415 Idem, *Instincte, patimi…*, p. 93.
416 Ibidem, p. 99.
417 Idem, *Degenerarea...*, p. 8.

Acum era momentul ca doctorul Paulescu să facă pasul magic, introducând în scenă „instinctele sociale", adevărate minuni sociologice. Aceste „instincte" proveneau din „instinctul de familie". Putem enumera, astfel, (1) instinctul de proprietate, având ca finalitate prevederea legată de viitorul familiei (locuință, pământ, rezerve) și (2) „*instinctul de dominație* din partea părinților" corelat cu „*instinctul de supunere* din partea copiilor", având ca finalitate „unitatea de acțiune". „Astfel, Tatăl e șeful Familiei, – și el are, ca sub-șef, pe mamă"[418]. Așa cum e construită, această ultimă propoziție pare să sugereze modalitatea prin care șeful Familiei trebuia a o deține pe mamă. Probabil nici mama, precum copilul din cărticica despre degenerare, nu era chiar sigură că zahărul e hidrat de cărbune. Deci nu prea avea voință. Înaintând în această logică, Paulescu a introdus „instinctul de Nație": care se compunea din (1) iubirea națională care trebuia să lege între ei toți membri unei nații și (2) instinctele de dominație și de subordonare, prin care un individ putea să domnească „peste ceilalți membri ai nației, – și aceștia se supun fără murmur. Rolul Șefului în Nație era identic acel al Tatălui în familie"[419]. De aici avem: de sus: *simpatie*; de jos: *venerație* și *gratitudine.* „Or, simpatia, venerația și gratitudinea nu sunt, în ultimă analiză decât variante ale *Iubirei*. Prin urmare, legea supremă, – care conduce societățile naturale, – este *Iubirea*"[420].

Rezumând, ideile forță erau, pe de o parte, *iubirea creștină,* care echivala funcțional simpatia, venerația și gratitudinea iar, pe de altă parte, *selecția naturală* pentru cei care trebuiau să cadă în afara „Legei Creației". *Dincolo* de legile creației se aflau Degenerații, irecuperabili. „Cuvântul *degenerare* [...], – când e aplicat la o rasă de oameni, – însemnează o *alterație a caracterelor* genului omenesc"[421]. Iar *Dincoace* se aflau, ca

418 Ibidem, pp. 6-7.
419 Ibidem, p. 7.
420 Ibidem, p. 7.
421 Ibidem, p. 11.

marginali, dar totuși recuperabili, (1) copilul, care putea să crească, (2) mama care putea să se supună, neavând șansa de a mai crește, (3) supușii Regelui, cărora li se atribuia, prin promisiuni iluministe, rolul copilului, însă cu mici excepții, trebuiau să accepte în final rolul mamei, (4) vițioșii care, prin voință și îndrumare, aveau o a doua șansă să se îndrepte. Paulescu chiar credea cu adevărat că vițioșii ar fi putut să se îndrepte citindu-i cărțile despre remedii morale. Aflând că o rudă de-a lui, din familia Angelescu (familia surorii lui), avea „vițiu de nutriție", adică era băutor, Paulescu era mirat de ce nu a fost silit de familie să-i citească cărțile despre alcoolism, care l-ar fi ajutat să renunțe la băutură, ieșind de sub influența „virusului Patimilor". Dar dacă pentru orice virus se găsea în final un leac, în cazul degenerării lucrurile trebuiau să stea cu totul altfel:

> „Există însă o altă categorie de oameni (alții decât rătăciții), peste carii Diavolul are o putere nelimitată. Aceștia sunt degenerații. Degenerații sunt incapabili să priceapă «cuvintele lui Dumnezeu», – și, prin urmare, vițiile lor sunt incurabile [...] În această stare de spirit se află Jidanii cari sunt toți degenerați"[422].

Lumea sublimă zugrăvită de Paulescu începea să doară (pentru unii), pentru că descria și prescria niște poziții care, indiferent de voință (*apriori* negată) nu puteau fi *negociate*. Cuvântul *negociere* nu încape într-o descriere esențialistă în care fie ești, fie nu ești – terțul exclus al devenirii nu se negociază. Sau mai simplu spus, într-un limbaj paulescian: „dintr-o pereche de Iude, – formată dintre un hoț și-o hoață, – nu pot ieși oameni cinstiți"[423].

Pentru a proba „puterea nelimitată a Diavolului" asupra „perechilor de iude", Paulescu a recurs la diverse argumente preluate din experiența personală precum și din literatura de specialitate. Singurele pagini care au reușit să dea un colorit

---

[422] Ibidem, p. 10.
[423] Ibidem, p. 15.

științifico-rasist au fost paginile cu exemple culese din opera celebrului și dubiosului criminolog Cesare Lombroso (1836-1909). Firul logic ce traversa compilarea, însă, lăsa de dorit. Motivele „degenerării rasei jidănești" erau prezentate ca fiind, pe de o parte, căsătoriile între „consângeni" prescrise de religie. Deoarece, paradoxal, „perechile de Iude", spre deosebire de restul perechilor, nu își conservau caracterele specifice, ci se degenerau. Pe de altă parte, degenerarea avea la bază transmisia „hereditară a malformațiilor creerului"[424]. Deși malformațiile cerebrale nu erau „încă bine precizate la Jidani, – din cauza lipsei de autopsii, ce *sunt riguros oprite pretutindeni*, de rabini"[425]. Cu alte cuvinte, despre ceea ce nu se știa nimic se putea spune orice, că doar nu era medicină. Totuși, prin evaluarea „craniilor de jidani"[426] disponibile, literatura de specialitate a concluzionat că acestea furau la cântar, permițând dezvoltarea unor creiere mai ușoare, cu minți imature pentru genialitate dar suficient de mature pentru viclenie. Iar dacă motivele degenerări ar putea să pară vagi și imponderabile (sau greu ponderabile), simptomele trebuiau a fi ceva mai clare, incluzând tulburări fiziologice, psihologice, sociale și, în logica autorului, teologico-instinctuale. Simptomele cele mai interesante ale „degenerării rasei jidănești" erau vițiile.

Vițiul de nutriție. Acestui vițiu foarte popular Paulescu i-a dedicat o broșură întreagă, „Jidanii și alcoolismul", din care reiese că aceștia, chiar dacă nu consumau alcool din pricina religiei, tot din pricina ei erau înclinați spre a-i otrăvi pe români cu băuturi spirtoase sau „vin falșificat". Referitor la vinul falșificat s-au constatat științific următoarele:

> „Vinul, falșificat, băut în cantități mari, – trei litri pe zi, timp de zece ani, – are două tipuri de efecte: [...] intoxicația alcoolismului, ce e

---

[424] Ibidem, p. 14.
[425] Ibidem, p. 16.
[426] Ibidem, p. 17.

> mortală [...] și ciroza alcoolică, ce se însoțește de oftică și sfârșește prin moarte”[427].

Vițiul de reproducere. Se știa despre libertinaj că era „viermele civilizațiilor”[428]. Și, precum în cazul alcoolismului, evreii trebuiau să fie vicioși deoarece se aflau în preajma viciului, încurajând desfrâul și plăcerile pentru a împiedica reproducerea[429], prin intermediul bolilor venerice, contracepției și divorțului. Iar dacă mârșăviile morale dădeau greș, aveau la dispoziție „mârșăviile genitale”[430]; acești degenerați speciali „mari și mici, săraci și bogați, tineri și bătrâni, ei se întrec cu toți, care mai din care, să comită violuri”[431] pentru a găsi un adăpost creștin pentru „puiul năpârcei”[432]. Iar ca urmare diabolică, populația pe care conta Paulescu scădea în mod alarmant:

> „La noi libertinajul s-a încuibat în orașe, a căror populație de baștină [...] se împuținează în mod înspăimântător. Și răul n-ar fi tocmai mare dacă, după cum se întâmplă în alte țări, elemente viguroase și morale, descinse de la sate ar veni să le ia locul orășenilor ce se sting osteniți de viții. Din nefericire golurile sunt repede umplute de o altă nație venetică și parazită (evreii), care fiind mai castă, se bucură de o prolificitate covârșitoare [...]”[433].

Legat de vițiile instinctelor de familie (de proprietate, de dominație), Paulescu le-a găsit evreilor: liberalismul, marxismul și anarhismul. Însă acestea erau teme și motive de largă circulație în folclorul universal antisemit. De aceea, nu mă voi opri la *varianta Paulescu*, care se mulțumea să compileze din

---

427 Idem, *Jidanii și alcoolismul,* Tipografia „Cultura”, București, 1927, p. 8.
428 Idem, *Instincte, patimi...,* p. 103.
429 Idem, *Degenerarea rasei jidănești III. Desfrâul jidanilor*, Tipografia Răiculescu, Cloșca 19, 1928, p. 5.
430 Ibidem, p. 11.
431 Ibidem, p. 8.
432 Ibidem, p. 8.
433 Idem, *Instincte, patimi...,* p. 103

clasicii domeniului. Ideea mare era că evreii au reprezentat „cel mai puternic agent de turburare pe care pământul l-a produs vreodată”[434].

Cu alte cuvinte, problema sufletului e mai complicată decât ar fi crezut autorul. Probabil mai complicată decât problema pancreasului față de care Sfânta Treime, ca ipoteză de lucru, nu avea interese politico-teologice mai vechi, de rezolvat în pripă. Paulescu este greu de catalogat ca rasist, cu toate că pare să își fi dorit acest lucru mai mult decât A. C. Cuza. Dat fiind faptul că îi lipsesc instrumentele adecvate de lucru, singurele elemente care ar putea produce impresia unui autor rasist sunt titlurile broșurilor sale și imaginile cu dinți care însoțesc textul. Dacă facem o comparație între sistemul paulescian de idei și argumente și sistemele omoloage ale unor eugeniști de la Cluj, care afirmau explicit că nu doreau să fie văzuți ca rasiști și care criticau uneori fățiș rasismul, Paulescu apare ca un preot rău de gură, dar inofensiv. Paulescu a devenit cu adevărat rasist postum, abia în 1941, în lectura lui Tipărescu, care a încercat să dovedească „cu cifre degenerarea rasei jidănești, enunțată prima oară la noi într’o lucrare științifică de prof. dr. N. C. Paulescu”[435].

Petru Tipărescu, „plecând dela lucrarea uluitor de interesantă”[436], cu nume asemănător, scrisă de Paulescu, a reușit să integreze citatele folosite de către antecesorul său într-o argumentație rasistă. Cheia succesului a constat, pe de o parte, în eliminarea limbajului teologico-părintesc, iar pe de altă parte, în plasarea într-un cadru care să-i ofere cel puțin coerență discursivă fanteziei. Ideea care a dat un sens rasist citatelor paulesciene despre degenerare a fost vechimea sau vârsta rasială a grupurilor. Valorizând pozitiv rasele mature, privind cu simpatie și îngăduință rasele tinere, Tipărescu a

---

434 Drumont, apud Paulescu, *Francmasoneria,* Editura Majadahonda, Bucureşti, 1996, p. 63

435 Tipărescu, *op. cit.*, 52.

436 Ibidem, p. 8.

lăsat degenerarea pe seama raselor vechi, îmbătrânite prin neamestec. Astfel, a putut fi împăcat și Gobineau, prin faptul că amestecul ar fi putut obstrucționa maturizarea, și degenerarea evreilor, care păreau a respecta prescripțiile lui Gobineau. Iar, în această logică dublată de cifre și tabele, amestecul părea a nu dăuna „decât în măsura în care caracterele dominante specifice rasei au fost anulate și, numai în răstimpul care a fost necesar fixării acestor caractere dominante."[437] Dăunători erau doar așa-numiții „factori degenerativi"[438]. Prin aceasta, eventuala rasă românească era pusă la adăpost; mai ales că spinoasa chestiune a ierarhiei generale pe podiumul superiorității rasiale era lăsată în plan secund – deoarece, datorită complexităților mendeliene ale problemei, era „necesar un studiu foarte complex"[439] amânat într-un viitor mai mult sau mai puțin îndepărtat. Rămâneau, așadar, de stabilit doar rasele inferioare. Trei neamuri erau interesante, din această perspectivă: „maghiarii, țiganii și jidanii"[440]. Și erau suficiente date prelucrate pentru a susține „concluzii uluitoare cu privire la mult desbătuta temă, nelămurită încă, a inegalității raselor"[441]. Afirmațiile „savantului N. C. Paulescu"[442] puteau fi susținute cu multe tabele ce conțineau indicele cefalic, indicele biochimic al sângelui (ponderea tipurilor A sau B) sau cu dovezi pe care le produceau de multă vreme endocrinologia, psihiatria.[443]. Iar, prin neglijarea chestiunilor de natură sociologică din comportamentul grupurilor și distincția recesiv-dominant, Tipărescu deschidea poarta arbitrarului în aprecierea caracterelor rasiale: „Iată, dece am reușit aici să demonstrez, ca și alți autori, degenerarea rasială a jidanilor, în cifre"[444].

---

437 Ibidem, p. 61.
438 Ibidem, p. 61.
439 Ibidem, p. 60.
440 Ibidem, p. 12.
441 Ibidem, p. 59.
442 Ibidem, p. 60
443 Ibidem, p. 14-20.
444 Ibidem, p. 63.

Rasism la Cluj. O analiză a discursului științific

– partea a 3-a –

3.1. Eugenie și biopolitică în viziunea lui Iuliu Moldovan

Pentru specialistul în istoria perioadei interbelice românești, discursul eugenist clujean pare să fi venit din altă lume. Disputa dintre tradiționalism și modernism care învolburase apele în Vechiul Regat sau disputa dintre ortodoxism și alte valori care trebuiau să constituie spiritul „autentic" românesc pare a fi rezolvată sau cel puțin ignorată în mediul tehnocratic clujean. Era bună și tradiția, era bună și modernizarea, era bună și religia, la fel de bună era și secularizarea; dar eugeniștii erau interesați în primul rând de ereditate, deoarece „biologia" era singurul fundament inatacabil al unei teoretizări a identității care putea servi ca punct de pornire pentru orice fel de drepturi și obligații politice durabile – a dovedit-o sfârșitul Imperiului Austro-Ungar, cel puțin pentru românii din Transilvania. În discursul eugenist clujean, dacă vrem să căutăm o raportare la tradiții discursive, regăsim mai degrabă disputa dintre anglofilii și germanofilii din răposatul imperiu al răposatului Franz Josef. Probabil acesta este motivul pentru care carierele științifico-publicistice ale unor personaje precum Iuliu Moldovan, Mihai Zolog, Gheorghe Preda, Leon Daniello, Dominic Stanca, Iuliu Hațieganu, Iordache Făcăoaru, Ovidiu Comșia, Petre Râmneanțu și alții ne apar astăzi ca fiind extrem de discrete; deși în Clujul de azi găsim numeroase instituții care poartă numele unora dintre cei mai puțin radicali.

Totuși, discursul eugenist ar fi putut fi interesant chiar și pentru istoricii naționaliști (în număr considerabil). Deoarece încercarea îndrăzneață a clujenilor de a defini în ce constă „românitatea" era mai în concordanță cu procesul unificării decât oricare altă încercare naționalistă de acest gen. Căutând un fundament „biologic", aceștia au reușit să producă o descriere *incluzivă*, care să treacă peste diferențele culturale regionale

sau peste cele religioase. Că aceste diferențe erau considerate ca fiind semnificative, se poate observa fie în descrierile românismului ortodoxist, fie, schimbând perspectiva, în descrierile pe care ardelenii le făceau „fraților" de peste munți după o cunoaștere mai atentă. Pentru a rămâne în discursul eugenist, mă voi referi la câteva descrieri marginale, rezultate în urma cercetărilor lui Iordache Făcăoaru în diverse sate românești. Acesta era tulburat de aspectul „hiperkinetic"[1] al sudului (adică îl deranjau oltenii, agitați și gălăgioși) și a postulat, fără a sta prea mult pe gânduri, că vestul era superior estului, care era superior sudului[2]. Făcăoaru, care nu era la fel de inclusivist precum colegii săi, luând eugenia ca atare, adică preluând orientarea exclusivistă, discriminatorie, a valorizat diferit din punct de vedere „bio-rasial" provinciile românești, propunând chiar o ierarhizare etnică a acestora. Din acest punct de vedere, de fapt împotriva unor astfel de puncte de vedere, curentul dominant al eugeniei clujene a căutat și a reușit să producă argumente care să favorizeze includerea diversități culturale într-un cadru biologic unitar. Probabil că eugeniștii noștri au devenit neinteresanți pentru istoricii României interbelice deoarece au împletit moderația exagerată cu radicalismul (și cu puțină incoerență). În plus, la o primă vedere, textele lor apar ca o nevinovată și neinteresantă încercare de popularizare științifică (precum un almanah) cu multe referiri la boabe de mazăre, sifilis, tuberculoză, coeficienți de inteligență și alte chestiuni care par să nu aibă de a face cu ideologia sau cu politica. Din perspectiva atenției acordate până acum eugeniei de la Cluj, este de remarcat faptul că interesul istoric pentru această zonă a perioadei interbelice și-a găsit un spațiu

---

1 Iordache Făcăoaru, „Valoarea biorasială a națiunilor europene şi a provinciilor româneşti – o primă încercare de ierarhizare etnică", *B.E.B.*, vol. XIV, Sibiu, 1943, p. 305.

2 Ibidem, p. 302.

de deschidere tocmai în SUA, prin studiul Mariei Bucur[3]. Și este cu atât mai paradoxal prin faptul că, din punct de vedere sociologic, impactul ideilor eugeniste asupra definirii identității la ardeleni, cel puțin, a fost mai puternic decât cel al altor tradiții discursive, care au primit o atenție mult mai consistentă. În acest sens, putem lua în considerare prolificitatea autorilor, distribuția în cadrul membrilor *Astrei,* propaganda conștientă și promovarea puternică pe toate canalele de distribuție ale vremii. Sau, putem să luăm în considerare faptul că astăzi ardelenii se definesc din punct de vedere etnic apelând la procente sau proporții, ponderând strămoșii. Or, aceasta este moștenirea rasismului filtrat prin teoria mendeliană de către „școala de la Cluj". Această ciudățenie, care pare astăzi inofensivă și firească, există deoarece eugeniștii au „muncit" mult în construirea acestei direcții. Aceasta se poate observa în spiritul oricărui text publicat de către eugeniști sau, dacă vrem neapărat, putem cita exact în acest sens din recomandările metodologice precise date de către eugeniști: „Când însă într'o familie au avut loc căsătorii mixte, atunci neamul unui membru din acea familie îl stabilim exact în raport cu patrimoniul etnic"[4].

Una din puținele chestiuni pe care eugeniștii de la Cluj o aveau în comun cu intelectualii regățeni era concepția privitoare la importanța care trebuia acordată satului în „viața" poporului – însă și în cazul acesta accentul era pus mai degrabă pe comunitate decât pe individul țăran, cu îndeletnicirile lui. De asemenea, întâmplător, era împărtășită acea privire grijulie asupra problemelor democrației, așa cum era ea și în măsura în care era – chiar dacă ar fi avut și părți bune, democrația trebuia, totuși, puțin strunită... Așa cum economiștii perioadei începeau să împărtășească ideea economiei libere, dar dirijate,

3 Maria Bucur, *Eugenics and Modernization in Interwar Romania,* University of Pittsburg Press, 2002.

4 Moldovan, Râmneanțu & Făcăoaru, „Înregistrarea etno-biologică a populației", *B.E.B.,* vol. X, Cluj, 1939, p. 5.

tot așa politicienii și intelectualii noștri începeau (de timpuriu) să împărtășească ideea unei „a treia căi", care să corecteze caracterul imprevizibil al democrației propriu-zise. În teorie, votul universal trebuia „domesticit de administrație"[5], iar în practică, spune ironic Mihalache în 1920, „însăși Constituția a fost confiscată ca broșură subversivă la sate"[6].

Statutul de ultim venit pe scena ideologică a creat acestor noi gânditori dificultăți în desenarea „spațiului politic"[7]. Așa cum s-a întâmplat și în cazul fascismului, problema se complica mult în momentul în care teoria menită a legitima un program de acțiune era o teorie construită prin raportarea critică la ceea ce era înainte – dar nu la o singură ideologie, ci la mai multe. Cum se întâmplă adesea în cazul gânditorilor moderni mediocri, dar buni cititori, „gânditorii noștri", precum piticii cocoțați pe umerii giganților[8], vedeau mult mai bine orizontul neajunsurilor teoretice sau practice, însă, sintezele propuse întru depășirea neajunsurilor au reușit doar să mixeze teoriile existente, adeseori incompatibile, fără a depăși respectivul orizont. Deoarece, cum se întâmplă adesea, prin faptul că oferă orice, așa-numita „a treia cale" nu oferă, de fapt, nimic. În plus, în această zonă gri a promisiunilor teoretico-politice încăpeau nenumărate doctrine, de la fascism la țărănismul târziu, legitimându-se sau delegitimându-se reciproc. Date fiind aceste particularități ale discursului eugenist și pornind de la declarațiile explicite ale lui Moldovan (biopolitica nu trebuie să fie nici de dreapta, nici de stânga), precum și de

5 D. Drăghicescu, *apud* Ion Ciupercă, *Opoziție și putere în România anilor 1922-1928,* Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza", Iași, 1994, p. 57.

6 Academia Română, *op. cit.*, p. 387.

7 Roger Eatwell, „Towards a New Model of Generic Fascism", 1992; 4; 161 *Journal of Theoretical Politics,* p. 165.

8 Jocul de metafore cu pitici și giganți, căruia i-am modificat într-o oarecare măsură sensul, aparține lui Bernard din Chartres (sec. XI), *apud* Matei Călinescu, *Cinci fețe ale modernității*, Editura Univers, București, 1995, p. 25.

la realitatea faptului că eugenia și, mai ales, biopolitica (cu reformulările de rigoare) și-au urmat cursul firesc după 1966[9], Maria Bucur propune abandonarea axei de analiză „dreapta-stânga"[10]. De asemenea, numeroși eugeniști „de stânga", precum Julian Huxley, H.G. Muller, obișnuiau să relativizeze chestiunea egalității sau să dea exemple de legislații eugenice în țări considerate „de stânga", precum Danemarca[11]. Acest joc de clișee și etichete este, într-adevăr, de nepermis. Pentru ca aceste repere ale analizei să aibă sens, este nevoie de o abandonare a etichetelor și o definire sau redefinire contextuală și comparativă a *orientărilor de dreapta* respectiv *de stânga.* Nu există dreapta și stânga, ci pot exista opțiuni de dreapta sau de stânga. Deși, nici măcar opțiunile nu dezvăluie întrutotul *orientările.* De exemplu, în privința ierarhiilor propuse de eugenie, doar Papa și, întâmplător, Stalin au avut opțiuni ferme de stânga. Iar dacă cele două personaje pot fi considerate de stânga, atunci Maria Bucur are dreptate și trebuie să abandonăm respectiva axă de analiză. Totuși, dificultatea problemei nu justifică întotdeauna abandonarea ei, decât în cazul în care o altă conceptualizare și-ar dovedi utilitatea în privința înțelegerii fenomenelor, așa cum am arătat în cazul „socialismului cenzitar" al fascismului românesc de concepție cuzistă. Este adevărat faptul că, odată cu diminuarea censului în secolul al XIX-lea, scena politică europeană începea să fie mai confuză. Așa cum a observat Carl Schorske, în „democrația gelatinoasă"[12] a sfârșitului de secol XIX, opțiunile și ofertele politice se diversificau și, uneori, se camuflau, iar tradițiile ideologice obișnuiau să-și schimbe cursul. Adeseori,

---

9 Bucur, *op. cit.,* p. 302. Autoarea a remarcat coincidența unui memorandum din 1965 trimis de Petre Râmneanțu Ministerului Sănătății şi lui Ceauşescu şi apariția decretului anti-avort al cărui text este saturat de idei eugeniste.

10 Ibidem, p. 127.

11 Diane Paul, „ Eugenics and the Left", *Journal of the History of Ideas*, Vol. 45, No. 4, Oct. - Dec., 1984, p. 571.

12 Hermann Broch, *apud* Schorske, *op. cit.,* p. 132.

„vechea stângă" devenea „noua dreaptă" și invers[13], fie din motive tactice, fie din pricina unor loialități tradiționale, fie dintr-o slabă înțelegere a opțiunilor, fie, pur și simplu, pentru păcălirea electoratului, care își schimba structura odată cu diminuarea censului. Cu alte cuvinte, acest tip de analiză poate crea probleme doar atât timp cât este superficial, orientându-se doar după *mijloace*, și anume după raportarea la proprietate sau după raportarea la intervenția sau non-intervenția statului în diverse domenii. Dar problema se simplifică dacă adâncim nivelul de analiză, urmărind, așa cum am propus în introducere, o altă componentă (cea privind ierarhiile) a poziționării pe axa dreapta-stânga. Deși nu apare întotdeauna explicit sau apare doar intuitiv, opțiunea privind ierarhiile pare să fie constantă. E considerată „de stânga" acea facțiune a câmpului politic care critică din punct de vedere etic ierarhiile (inclusiv cele „rasiale") și gândește mijloace pentru a împiedica reproducerea lor. În schimb, este considerată ca fiind „de dreapta" acea facțiune a câmpului politic care consideră că ierarhiile (*in extremis*, inclusiv cele „rasiale") sunt firești, sau „naturale", și gândește mijloace pentru utilizarea acestora în procesul de motivare. De asemenea, nu trebuie să deruteze faptul că o opțiune de dreapta este formulată într-un jargon de stânga sau invers, în funcție de discursul în care „a crescut" gândirea politicianului analizat. Și nu trebuie să ne deruteze eventualele neînțelegeri ale chestiunii rezultate din principiul „scopul scuză mijloacele" sau „utilizatorul nu cunoaște mijloacele. E o chestiune de minim bun simț să analizezi răspunsul întrebării „la ce ar putea servi un grup de idei?" și să nu te împiedici de răspunsul la întrebarea „la ce a servit grupul respectiv de idei?" – dacă dorim să facem o analiză funcționalistă propriu-zisă, cu un nivel decent de profunzime.

În calea de „mijloc" formulată de Iuliu Moldovan, care nu se afla foarte departe de „sinteza de mijloc" a lui A. C. Cuza

[13] Schorske, *op. cit.*, p. 129.

(cu toate că viziunile respective se ignorau) au încăput o gamă largă de opțiuni de dreapta și de extremă dreapta. Astfel, făcând abstracție de cazul Făcăoaru, al cărui extremism intrase într-un ușor conflict cu viziunea lui Iuliu Moldovan, găsim numeroase cazuri mai moderate care dezvoltau cu ușurință, într-o direcție sau alta, „doctrina oficială". Pentru o privire de ansamblu asupra micilor derapaje spre extrema dreaptă am ales câteva cazuri, reprezentative în acest sens, uneori prin prolificitate iar alteori prin plasticitate (formulări memorabile).

*

Eugeniștii români au activat preponderent la Cluj (1927-1940) și Sibiu (1940-1945), sub patronajul societății *Astra*, primind diverse fonduri suplimentare, uneori de la guvern[14], alteori din surse private – de exemplu, fundația filantropică (și filoeugenică) *Rockefeller*[15]. Activitatea eugeniștilor se desfășura în cadrul Facultății de Medicină din Cluj, în special în cadrul Institutului de Igienă Socială. Această activitate consta în studii, conferințe și articole științifice sau, câteodată, de popularizare, publicate lunar în *Buletinul eugenic și biopolitic*. Societatea *Astra* asigura inițial atât fondurile, cât și piața de desfacere a publicației[16], aceasta fiind distribuită membrilor.

Personajul central al mișcării a fost directorul Institutului de Igienă Socială, președinte al societății *Astra,* Iuliu Moldovan, personalitate academică și politică influentă în cadrul Facultății de Medicină și în cadrul Partidului Național-Țărănesc, fonda-

---

14 Vezi *B.E.B.,* vol. I, Cluj, 1927, p. 1. Merită făcută precizarea că, la apariție, în 1927, acest *Buletin eugenic şi biopolitic* (vezi p. 1, „Mulțumiri") este sprijinit financiar de către apropiații lui Goga aflați în guvernul Averescu-Goga: Vasile Goldiş şi Ioan Lupaş.

15 Vezi prezentarea unor cercetări finanțate de fundația *Rockefeller* în *B.E.B.,* vol. V, Cluj, 1934, p. 4. În mulțumirile adresate fundației, sunt precizate sponsorizări între 3.000 și 21.000 de dolari pe parcursul anilor 1931-1935.

16 Bucur, *op. cit.*, p. 66.

torul mișcării și formatorul multora dintre tinerii eugeniști. Iuliu Moldovan a pus în circulație termenul *biopolitica* sau, cel puțin, așa se considera în epocă.[17] A studiat la Viena și Praga, s-a specializat în epidemiologie, medicină preventivă și a obținut titlul de doctor în educație la Praga (1906) și titlul de doctor în patologie generală la Viena (1915)[18]. Și-a început cariera profesională ca medic în armata austro-ungară, servind imperiul timp de 12 ani, până la dezmembrarea lui. După Primul Război Mondial a devenit Secretar General pentru Asistență Socială în Consiliul Dirigent Român, deținând între 15 decembrie 1918 - 2 aprilie 1920 autoritatea ministerială în domeniul sănătății și asistenței sociale în Transilvania. Maria Bucur susține că această perioadă a fost una formatoare pentru Iuliu Moldovan, deoarece „a experimentat direct tipul de putere tehnocrată care va deveni mai târziu una din piesele centrale ale lucrărilor sale"[19]. Totuși, lăsând exagerările la o parte, se poate spune că după respectiva „experiență formatoare", neîncrederea în puterea tehnocrată dâmbovițeană a devenit o altă piesă centrală a lucrărilor sale. Cea mai importantă funcție politico-administrativă a fost cea de Subsecretar de stat în *Ministerul muncii, sănătății și ocrotirii sociale* între 10 noiembrie 1928 - 10 octombrie 1930 în guvernele PN-Ţ, conduse succesiv de Iuliu Maniu și G. G. Mironescu.[20] O funcție cu un prestigiu similar a deținut în 1939, în cadrul Consiliului Superior al Frontului Renașterii Naționale. Pentru o asemenea carieră a fost răsplătit după 1947 cu pensionare forțată și închisoare la Sighet – onoruri care i se atribuiau, la vremea respectivă, ca membru al unui fost guvern „burghez". Ulterior

---

17 *B.E.B.,* vol. VI, Cluj, 1935, p. 380.
18 Bucur, *op. cit.,* pp. 56-57.
19 Ibidem, p. 57.
20 Mircea Mușat & Ion Ardeleanu, *România după Marea Unire,* vol. II, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1986, pp. 1147-1148.

a fost eliberat, treptat reabilitat și ales (postum) membru al Academiei Române de Medicină.[21]

Doctrina impusă de Moldovan, urmată în general de protejații săi, reflectă oarecum experiența profesională a maestrului, dar și contextul științific al începutului de secol XX. Există o viziune sintetică, care astăzi ar putea părea pe de o parte confuză, pe de altă parte periculoasă. Eugeniștii pot fi văzuți astăzi ca un fel de politicieni fără partid, deoarece țara sau „neamul" trebuiau să fie partidul lor. Menirea lor era să vindece „bolile sociale" și să asigure preventiv „igiena națiunei". „Bolile sociale" stau sub lumina unei concepții eclectic-sintetice, incluzând epidemii propriu-zise, precum sifilisul, alături de epidemii metaforice, precum sărăcia, alcoolismul, analfabetismul, deznaționalizarea etc. Totuși, în acest haos „biopolitic", Moldovan obișnuia a face, uneori, distincții. De exemplu, în cazul alcoolismului, susținea că acesta nu putea afecta „patrimoniul ereditar"[22], iar „lupta antialcoolică" ar fi trebuit să se concentreze asupra „efectelor sociale, naționale – evidente"[23]. Partea bună, dacă se poate vorbi astfel, este că aversiunea față de guvernările liberale l-a făcut pe Moldovan să conceapă acest *partid al națiunii* ca unul de opoziție, lucrând mai degrabă în cadrul inițiativei locale, cu acțiune pe termen lung. Drept urmare, se poate observa că Moldovan a selectat mai degrabă eșecurile reformelor tehnocrat-etatiste internaționale. De exemplu, referindu-se la prohibirea alcoolului în SUA, el constata că în pofida faptului că s-a „pregătit reușita prohibirei prin o educațiune întinsă de multe decenii [...] totuși lupta este enorm de grea și rezultatul numai parțial"[24]. Această suspiciune răbdătoare în raport cu puterea executivă, vizibilă în cazul lui Moldovan, dar și în cazul altor

---

21 Bucur, *op. cit.,* p. 68.

22 Iuliu Moldovan, „Urmările alcoolismului pentru individ şi naţiune" *B.E.B.,* vol. II, Cluj, 1928, p. 60.

23 Ibidem, p. 61.

24 Idem„Combaterea alcoolismului" *B.E.B.,* vol. I, Cluj, 1927, p. 217.

personalități din regiune, a dat militantismului eugenic o ușoară componentă critică, dublată de moderație. Însă moderația în privința reformelor potrivite momentului nu intra în contradicție cu scopurile maximaliste călăuzitoare. Din contră, „majoritatea măsurilor de eugenie nu se poate impune cu succes pe cale legislativă”[25], ci printr-o politică mult mai subtilă și mai periculoasă prin aparenta inocență – o politică de „ofertă” și propagandă care poate crea „conștiința eugenică, răspunderea biologică”[26].

Dincolo de moderație și puțin spirit critic, avem o consecință mai interesantă pentru analiza noastră – și anume, provincialismul, cu precizarea că provincia era, de data aceasta, producătorul și furnizorul de cunoaștere în domeniu. Maria Bucur susține că experiențele politice și frustrările timpurii ale lui Moldovan au întărit „loialitățile regionale în dauna cultivării unor legături mai puternice cu medicii din Regat”[27] sau, putem adăuga, legăturile cu toți ceilalți critici ai modelelor socio-politice occidentale dominante. Aceasta poate oferi o explicație mulțumitoare faptului că antisemiții români au fost comic de autodidacți în privința problemelor socio-politice argumentabile prin recursul la biologie. Prin ignorare reciprocă, antisemitismul românesc nu a beneficiat de un suport teoretic de „ultimă oră”, regăsibil în rasism și eugenie. Dacă comparăm textele economistului A. C. Cuza, sau mai bine textele din 1928 ale medicului interesat de rezolvarea marilor probleme național-sociale, N. C. Paulescu, cu texte din *Buletinul eugenic și biopolitic* care tratează teme similare (alcoolismul sau degenerarea) vedem că, dincolo de stângăciile lingvistice, nu au nimic în comun, de parcă au fost scrise în epoci diferite și cu mijloace diferite. Spre deosebire de textele antisemiților, textele eugeniștilor par a fi scrise pentru

---

25 Idem, „Eugenia – igiena națiunei III”, *B.E.B.*, vol. I, Cluj, 1927, p. 61.

26 Idem, „Eugenia – igiena națiunei I”, *loc. cit.*, p. 30.

27 Bucur, *op. cit.*, p. 60.

un public care știe să citească fără asistență. O altă explicație a incompatibilizării „științei elitei biologice" cu „politica geamurilor sparte", adică a eugeniei și antisemitismului, ar fi orientarea oarecum mai democratică a lui Moldovan. De asemenea, putem adăuga luările de poziție ale acestuia împotriva xenofobiei sau împotriva acuzațiilor de rasism care au fost aduse eugeniei inițial, când rasismul încă nu devenise simbolul succesului. Totuși, este greu de distins în specificul local (caracterizabil ca moderat) unde se oprea scrupulul științific și unde începea influența experienței particulare a mentorului. Influența lui Moldovan poate fi mai ușor regăsită mai ales în cazul eugeniștilor mai radicali precum Iordache Făcăoaru. De exemplu, acesta încerca (la început și cu greu) să se autocenzureze, condimentându-și textele cu note ce au un puternic iz științific, precum: „nu facem nicio judecată de valoare […] ne abținem de la generalizări"[28]. Iar când nu se mai putea abține, autoritatea îi era subminată de către „redacție[29]:

> "Buletinul nostru, în dorința de a prezenta cititorilor săi mai multe puncte de vedere asupra problemei care îi formează preocupările, a dat loc și articolului D-lui Dr. I. Făcăoaru, din acest număr, cu toate că nu este de acord cu concluziile D-sale relativ la « ierarhizarea etniilor »"[30].

În cazul colaboratorilor mai moderați, influența lui Moldovan este, poate, mai puțin evidentă. De exemplu, consultând articolele publicate la începutul anului 1934, adică dările de seamă asupra cercetărilor mai vechi, făcute în perioada când Moldovan era plecat la București ca Subsecretar de stat, se poate observa mai puțină biopolitică și mai multă medicină, „bolile sociale" preferate fiind mai degrabă sifilisul

---

28 Făcăoaru, „Ereditatea dispozițiunilor disgenice", *B.E.B.,* vol. V, Cluj, 1934, p. 211.

29 Idem, „Valoarea biorasială a națiunilor europene și a provinciilor românești – o primă încercare de ierarhizare etnică", *B.E.B.,* vol. XIV, Cluj, 1943, pp. 278-310.

30 *B.E.B.,* vol. XIV, Sibiu, 1943, p. 352.

și tuberculoza. De asemenea, nu putem reduce suma influențelor la o singură personalitate, oricât de puternică ar fi fost aceasta. Pentru a completa tabloul, pot fi menționate interesele economice care erau la mijloc la vremea aceea. De exemplu, fundația *Rockefeller* finanța cu generozitate eugenia, dar devenea reticentă când era vorba de antisemitism. Desigur, sumele nu erau la fel de consistente precum cele pe care au încetat să le doneze eugeniștilor germani când au devenit insuportabil de antisemiți[31]. Clujul primea de la această fundație cam de 100 de ori mai puțin decât centrele de cercetare eugenică, genetică și psihiatrică din Berlin sau München. Însă raportat la nivelul României interbelice, sumele atribuite conform *politicii științifice* a Fundației *Rockefeller* puteau să constituie un factor de autocenzură. Donațiile de câteva mii de dolari puteau însemna destul de mult în momentul în care „curbele de sacrificiu"[32] pluteau ca un spectru deasupra salariaților publici din România. În același sens, se poate menționa faptul că în 1934 redacția buletinului făcea „un apel călduros către toți, ce poartă interes problemelor"[33] pentru a susține prin abonamente continuitatea publicației. Potrivit Mariei Bucur, Arhivele Fundației Rockefeller consemnează donații de 230.000 de dolari oferite preponderent în perioadele de guvernare țărănistă, în scopul de a dezvolta la București instituții similare celor din Cluj.[34] De asemenea, vom vedea (în capitolul 3.3) diverse influențe politice și chiar academice care au modificat linia discursivă a mișcării. Totuși, putem surprinde în „doctrina Moldovan" câteva elemente caracteristice, care au constituit oarecum niște linii directoare pentru eugenia clujeană.

---

31 Pichot, *op. cit.,* pp. 245-249. Sumele au fost reduse treptat, începând din 1933 până în 1939, an în care au încetat să mai acorde finanțări în Germania chiar pentru cercetări mai puțin rasiste.

32 Ioan Scurtu, Gheorghe Buzatu, *Istoria românilor în secolul XX (1918-1948),* Editura Paidea, București, 1999, p. 98.

33 Fluturaș anexat volumului din 1934.

34 Bucur, *op. cit.,* p. 262, 340.

*

(1) Din punct de vedere socio-politic, Moldovan propunea o schimbare de perspectivă „față de atotputernicia politicei economice”[35], dăunătoare „capitalului uman”. În fapt, asemeni lui A. C. Cuza, el propunea o extindere (controlată) a acestei „atotputernicii”, deoarece obișnuia să descrie chestiuni sociale în termeni economici. Din acest punct de vedere, viziunea lui asupra acestor chestiuni reprezintă un fel de corporativism atenuat, o „democrație modificată”[36] astfel încât să se obțină beneficiile rezultate din presupusa eficiență a corporativismului, dar cu precauțiile necesare pentru a nu deranja relația de pragmatică amiciție cu Partidul Național-Țărănesc, partid cu o orientare democratică. În acest sens, stratificarea socială era văzută ca „un proces firesc, dar și necesar”[37]. Însă, precum în viziunea lui A. C. Cuza, sistemul trebuia să fie suficient de „fluid” încât să depășească „protecționismul fără scrupul și spiritul de castă”[38]. Protecționismul și spiritul de castă trebuiau văzute ca produse secundare ale stratificării sociale, care împiedicau concurența biologică.

După cum se poate observa, eugeniștii noștri au liberalizat piața genelor – oricine poate fi orice. Dar pentru ca fiecare să fie *ceea ce este,* era nevoie de o permanentă concurență între purtători. Selecția trebuia să țină de statistică, însă nu „mâna invizibilă” îl conducea pe fiecare acolo unde îi era locul, ci „națiunea” care opera ca un fel de societate pe acțiuni. În viziunea lui Moldovan, sistemul putea funcționa asemenea taylorismului, prin „utilizarea rațională a capitalului uman”[39]. Doar într-un asemenea cadru se putea produce „o emancipare treptată

---

35 Moldovan „Biopolitica II”, *B.E.B.,* vol. I, Cluj, 1927, p. 75.
36 Idem, „Problematica democrației și biopolitica”, *loc. cit.,* p. 78.
37 Idem, „Clasele sociale. Originea și importanța lor”, *loc. cit.*, p. 112.
38 Idem, „Clasele sociale II”, *loc. cit.*, pp. 130-135.
39 Idem, „Biopolitica I”, *loc. cit.*, 1927, p. 7.

a muncitorului fără diminuarea profitului"[40]. Pe termen scurt, „inegalitățile biologice" se puteau „sublima în specializare"[41], iar pe termen lung societatea trebuia să evolueze. Într-o viziune evoluționistă, acesta era mersul firesc al istoriei; progresul nu era posibil decât prin specializare și cooperare, deoarece societatea era privită ca organism care a putut evolua doar prin tensiunea dintre principiul diferențierii și cel al integrării. „A combate specializarea și cooperarea înseamnă a combate progresul"[42]. Problema „chivernisirei optime a capitalului om"[43] a devenit o prioritate atât socială cât și politică „sub amenințarea comunismului"[44] care, printr-un fel de extindere a carității spre domeniile economic și politic, aducea cu sine „perspectiva tristă a dominațiunei celor inferiori"[45].

(2) Din punct de vedere academico-politic, Moldovan propunea un fel de geneticism complicat, care tindea să submineze rasismul european, în forma lui dură. Însă era o subminare involuntară venită din interiorul discursului și izvorâtă din încercarea de a-i concepe niște baze mai solide, adaptate pentru uzul local al doctrinei. Această componentă a discursului eugenist clujean este mai importantă pentru analiza noastră, deoarece ne dezvăluie de ce acesta putea fi atât de puțin interesant pentru antisemiți. Bineînțeles, nuanțele aduse de Iuliu Moldovan nu dăunau „cauzei", precum discursul împotriva rasismului promovat de P. P. Negulescu în aceeași perioadă sau precum discursurile anti-rasiste (doctorul Ygrec) sau pro-rasiste (Henric Sanielevici) din cercul celor care scriau la ziarul *Adevărul*, dar nici nu ajutau prea mult. Prea puține certitudini, prea multe nuanțări, prea multe precauții critice pentru o teorie care oricum era prea complicată...

---

40 Ibidem, p. 6.
41 Idem, „Problema democrației...", p. 78.
42 Ibidem, p. 77.
43 Idem, „Igiena națiunei – biopolitica", *B.E.B.*, vol. V, Cluj, 1934, p. 127.
44 Ibidem, p. 127.
45 Ibidem, p. 127.

Din punct de vedere strict academic, potrivit lui Moldovan, „noțiunea de rasă este prea vagă”[46]. Deși nu a utilizat cuvintele potrivite, ceea ce dorea să spună Moldovan era faptul că rasismul nu putea să fie prezentat ca știință. Fără să-i supere pe rasiști, el sugera că principiile doctrinei pun probleme serioase cercetătorului care se confruntă cu situația concretă. În primul rând, tipul ideal, atât în sens sociologic cât și în sens axiologic, era extrem de rar. În al doilea rând, nu era de găsit o corelație foarte puternică între calitățile fizice și calitățile spirituale atribuite diverselor tipuri de rase. Așadar, doar acceptarea și valorizarea mai puțin negativă (și mai pragmatică) a conceptului „amestec” ar fi putut rezolva problemele născute prin confruntarea generalizărilor teoretice cu realitatea, facilitând o interpretare mai științifică a datelor statistice.

> „Cercetările rasiale întâmpină dificultăți nu numai în prezentarea justă a realității psihice”[47] ci și în antropometrie, deoarece nu există tipuri nordice pure „decât într-un procent foarte redus [...] chiar și în cele mai pure regiuni”[48] iar „cele două categorii de calități, somatice și psihice, aparținând aceleiași rase nu se acoperă decât extrem de rar la același individ”[49].

> „Chiar și în literatura științifică germană își face drum convingerea că rasa nordică ar avea nevoie de un amestec, de o completare în proporții potrivite, cu alte rase compatibile. [...] Rasa deci nu poate fi scopul final al studiului omului, așa cum puritatea rasială sau protecția unei rase componente a corpului etnic nu poate fi scopul final al politicei sau al organizației noastre de stat”[50].

Aceste rânduri au fost scrise în 1942, în vremea când „ostașii noștri luptă disciplinat”[51], într-o perioadă în care era nevoie de concepții și idealuri clare, catalizatoare, care să producă

---

46 Idem, „Eugenia – igiena națiunei III”, p. 62.
47 Idem, „Biologia familiei și etnobiologia”, *B.E.B.,* vol. XIII, Sibiu, 1942, p. 287.
48 Ibidem, p. 288.
49 Ibidem, p. 288.
50 Ibidem, p. 289.
51 Idem, „Neamul”, *B.E.B.,* vol. XIII, Sibiu, 1942, p. 3.

acea „comunitate de luptă, solidă, care să nu se lase zăpăcită și tulburată în mersul ei nici prin argumente nici prin amenințări și ademeniri”[52]. Deci autorul nu poate fi bănuit de compromis politic, mai ales că unul din doctoranzii lui (Gheorghe Vornica) tocmai murise pe front, luptând împotriva comunismului. Pur și simplu, aceasta era opinia lui științifică despre rasă (e nevoie de un concept „biopolitic” mai consistent decât „rasa”), opinie pe care și-a menținut-o de la începutul carierei. Iar în perioada în care erau la modă compromisurile și ajustările menite să mulțumească aliatul german, Moldovan era parcă mai ferm ca niciodată în privința ficțiunii rasiste: „Niciodată nu vor exista, nu vor putea să existe rase pure”[53].

Așadar, în lumea lui Moldovan nu existau rase pure. De asemenea, ierarhiile, chiar și cele etnice, trebuiau să fie, după cum ne-a obișnuit, mai flexibile. Autorul preciza, pe înțelesul mulțimii, că „există negrii savanți și albi proști, apartenența deci la o rasă nu indică *eo ipso* inferioritate sau superioritate”[54]. Pentru buna înțelegere și stabilire a „ierarhiilor biologice”, ierarhiile etnice sau cele rasiale nu sunt utile ca instrumente. Ba, din contră: „Noțiunea de rasă pură și studiul antropologic obișnuit nu ajută, ori împiedică chiar, precizarea valorii biologice, deci fizice, intelectuale și morale a popoarelor de astăzi”[55].

Din punct de vedere strict politic, concepția rasistă era văzută ca stupidă și dăunătoare cauzei, deoarece arunca o lumină proastă asupra noii științe (eugenia), deoarece publicul nu prea gusta discursuri despre „ameliorarea rasei prin mijloace împrumutate zootehniei [sic!], selecționând și copulând

52 Ibidem, p. 4.
53 Idem, „Biologia familiei şi etnobiologia”, p. 291.
54 Idem, „Din domeniul biologiei naţiunii”, *B.E.B.,* vol. II, Cluj, 1928, p. 195.
55 Ibidem, p. 195.

autoritativ”[56]. Noua știință nu se putea consolida dacă era supusă ironiilor publice sau presiunilor politice:

> „Nu putem să afirmăm, și n’am făcut-o niceodată, că noi românii am fi o rasă pură, cum îmi impută domnul Horea întro serie de articole din România Nouă. [...] Nu aprobăm nice noi naționalismul acăpărător, economic, cum suntem și contra concepției *raselor superioare.* Dar nu vedem necesitatea absolută acestor consecințe ale naționalismului *biologic.*”[57]

După cum se poate observa, pentru Moldovan și adepții lui, consecințele politice imediate erau atât evitabile cât și de evitat. Drept urmare, nu doar refula anumite consecințe ale eugeniei, ci încerca, în logica acestui discurs, să găsească o formulă mai acceptabilă atât științific cât și politic, înlocuind „nu numai numele ci și concepția științei noui”[58]. În plus, „un colorit și un scop precis național”[59] trebuia să închidă gura celor „ostili crezului nostru biopolitic”[60]. Astfel de afirmații probează fie faptul că exista, în general, o atitudine potrivnică unei abordări curat rasiste, fie faptul că Moldovan se adresa unui (și aștepta confirmarea de la un) public politic reticent la tezele rasiste.

> „Dar dacă pentru germani rasismul pare justificat și conform sufletului lor, pentru noi românii, și e bine să ne dăm seama de acest lucru, conceptul rasei nu poate să fie niciodată o idee-forță și un ideal care să ne solidarizeze spre supreme eforturi și jertfe. Noi nu suntem de esență nordică”[61]

Textul lui Moldovan ne dezvăluie aici încă un motiv pentru care „rasa nu poate avea aceeași vrajă ca pentru Germani”[62], de ce în discursul (politic sau nu) românesc diferențele rasiale nu

---

[56] Idem, „Eugenia – igiena națiunei I”, *B.E.B.,* vol. I, Cluj, 1927, p. 3.
[57] Idem, „Eugenia – igiena națiunei III”, *loc. cit.*, pp. 61-63.
[58] Idem, „Eugenia – igiena națiunii III”, *loc. cit.*, p. 62.
[59] Ibidem, p. 61.
[60] Idem, „Statul etnic”, *B.E.B.,* vol. XIV, Sibiu, 1943, p. 18.
[61] Ibidem, p. 16.
[62] Ibidem, p. 17.

apăreau în prim plan în înțelegerea, explicarea sau legitimarea unor realități sociale. Și anume, „rasa românească", pură sau impură, era destul de prost văzută în literatura de specialitate. *Homo alpinus*, rasa în care s-ar fi putut integra statistic românii, era prezentată ca inferioară chiar *rasei mediteraneene*, ca să nu mai vorbim de rasa nordică, care era singura fără de cusur. Iar Moldovan știa că nu se putea mobiliza poporul învățându-i pe copii la școală că sunt alții „mai inferiori" decât noi, însă maghiarii sunt superiori (mai frumoși și mai deștepți) din punct de vedere rasial românilor. Așa cum era concepută, ideologia rasistă făcea enorme deservicii eventualilor rasiști din țări cu rase mai prost cotate. De aceea, în astfel de țări, „rasismul de stat" (eugenia) a întâlnit, în general, mai puține rezistențe în privința implementării decât rasismul de coloratură etnică.

*

Totuși, dacă nu credea în rasă sau în ierarhii etnice, ce însemna pentru Moldovan „elita etnică", „elita biologică", „naționalismul biologic"? Sau ce element de natură biologică, care părea a-i „condiționa" pe români, îl determina pe Moldovan să fie „biopolitic"? Putea să rămână un medic conștiincios care să îndulcească „lupta de clasă" acordând din când în când facilități săracilor „merituoși" sau care să-și manifeste iubirea de neam participând din când în când la manifestații patriotice. Dar a vrut să fie mai mult, să dea o mână biopolitică de ajutor – asemenea lui Paulescu, dar cu mai multă pregătire, reflexie și stil. Pentru Moldovan, atât „lupta de clasă" cât și „lupta de rasă" trebuiau abordate pe calea de mijloc. Iar aceasta însemna un fel de biologie socială, dar fără rasism... Pentru a realiza acest mix ideologic complicat, Moldovan recurgea la moștenirea părintelui geneticii moderne, Gregor Mendel. Astfel, a conceput națiunea ca o comunitate genetică, în care membrii sunt „asimilați și din punct de vedere biologic"[63], indiferent de

[63] Ibidem, p. 62.

origine. Nu conta, așadar, dacă strămoșii au fost daci, romani, năvălitori care au rămas sau doar au trecut lăsându-și genele pe acest pământ fertil. Totul era să existe un trecut rezonabil, „de obiceiu de mai multe secole”[64], care să garanteze „valoarea fondurilor ereditare și spirituale intrate în combinațiune”[65]. În plus, chiar dacă nu exista acel trecut care să gireze comportamentele viitoare, sângele străin putea să fie acceptabil dacă respectivul sânge aducea cu sine inteligență și nu viclenie. Însă spațiul de cazare trebuia să fie neapărat orașul (voi arăta mai târziu de ce prefera această locație specifică). „Mai serioase pot fi urmările atunci când amestecul cu sânge străin privește pătura țărănească”[66]. Dacă erau respectate respectivele clauze, rămânea loc și pentru deosebiri, biologice și spirituale, care aduceau un plus de bogăție, dezvăluind, cum spunea poetul (Lucian Blaga), „corola de minuni” a patrimoniului ereditar:

> „Greșită ar fi presupunerea că în baza comunității, înrudirii de sânge, toți fiii aceluiași neam ar trebui să fie asemănători trupește și sufletește. [...] Și aceste deosebiri sunt [...] binevenite. [...] Ele ușurează actualizarea unor potențialități, cari altfel, rămâneau ascunse în patrimoniul ereditar”[67].

Ce înseamnă aceasta? E o ciudățenie care încă apare și astăzi ca rezonabilă istoricilor și sociologilor înzestrați cu mai puțin simț critic. Și anume, națiunea e o mare familie, la propriu, deoarece este imposibil, din punct de vedere al statisticii genetice, ca un membru al comunității naționale să nu aibă în comun cel puțin un strămoș (oricât de îndepărtat) cu oricare dintre membrii națiunii. Această presupunere, cred eu, este adevărată în sens strict numai în cazul comunităților izolate, iar în sens larg – în cazul întregii omeniri, cel puțin. Dar să-l lăsăm pe Moldovan să vorbească:

---

64 Idem, „Biologia familiei și etnobiologia”, p. 291.
65 Ibidem, p. 291.
66 Ibidem, p. 301.
67 Ibidem, p. 294.

> „Nici o altă limbă nu are un nume atât de potrivit, o noțiune atât de precisă, pentru a reda atât înrudirea de sânge, devenirea în timp, cuprinderea într-o familie mare, generatoare de viață nouă. [...] Azi nu există familie de români, care să nu aibă cândva în decursul veacurilor înaintași comuni cu oricare familie românească”[68].

Până acum nu e mare lucru. Deoarece, până și rasiști „adevărați” au sesizat că ceea ce mobiliza comunitatea indivizilor cu ochi albaștri erau mai degrabă simptomele culturale ale locuirii împreună, adică valori, credințe și tot ceea ce fluidizează comunicarea. „Ideea-forță” a apărut abia în momentul în care autorul a introdus un concept nu foarte științific, dar aparent plauzibil: „schimbul de energii vitale”[69]. Acest „schimb” trebuia să unească membrii „neamului” cu „pământul patriei, pe care neamul nu l-a ales la întâmplare”[70] și, mai ales, cu tradiția înțeleasă ca „patrimoniu spiritual moștenit din străbuni, creație a fondului biologic ereditar sau asimilat de acesta”[71]. Prin acest demers, Moldovan reușea să echivaleze chestiuni diferite, precum relațiile de „rudenie”, tradiția și spațiul. Poporul și folclorul trebuiau să fie același lucru sau, cel puțin, poporul a creat folclorul și, eventual, a perpetuat niște împrumuturi bine alese. Sau altfel spus, tot ceea ce ținea de cultură și, în special, de cultura populară era produsul „firii” poporului. Formula reprezenta un loc comun în gândirea secolului XIX. Rasiștii înțelegeau din aceste metafore vagi că rasa (neamul) „se exprimă”. Contemporanii mai puțin rasiști nu prea înțelegeau nimic, doar că trebuia fie „ceva” tainic în trinitatea „sânge, tradiție și spațiu”[72]. Totuși, erau de găsit abordări sociologice *avant la lettre* care seamănă cu cele ale sociologiei actuale. De exemplu, Nicolae Petrescu susținea în două lucrări publicate la vremea respectivă (1924, 1929) următoarele:

---

68 Idem, „Neamul”, pp. 8-9.
69 Ibidem, p. 6.
70 Ibidem, p. 6.
71 Ibidem, p. 5.
72 Ibidem, p. 6.

> „Adevărul este că noi luăm națiunea drept o cauză, în vreme ce ea este, în realitate, doar efectul procesului social". Iar conștiința națională „nu este întotdeauna naturală și spontană. Ea este mai degrabă obținută prin educație și inculcată membrilor unei națiuni de aparatul atotputernic al statului"[73]

Astăzi, faptul că folclorul este uneori „supt o dată cu laptele"[74] sau faptul că metehnele părinților (și averea) sunt adeseori „moștenite" odată cu trăsăturile fizice probează teza inversă. Și anume, folclorul (sau, mai corect, socializarea) produce și re-produce „poporul", indiferent de modalitățile prin care indivizii performează reproducerea sexuală. „Spiritul poporului" sau „mentalitatea" este produsul mass-mediei, fie că aceasta este „gura satului" care operează în familie sau în alte spații de socializare, fie folclorul, fie religia, fie tiparul, fie școala și multe alte canale de distribuție ideologico-culturală. De aceea, putem spune că Iuliu Moldovan avea mai multe în comun sau, cel puțin, ar fi putut aborda mai multe subiecte de discuție cu Adolf Hitler (depănând amintiri comune despre orașul Viena în care au poposit cam în aceeași perioadă sau discutând teme de politică sau biopolitică) decât cu „rubedenia" sa îndepărtată, să zicem, Ștefan cel Mare. Astăzi, o abordare precum cea a lui Moldovan este catalogată ca rasistă, deoarece conține o urmă de rasism – în momentul în care rasismul e văzut ca problematic și nociv. Totuși, în vremea când rasismul de „esență tare" era *trend*-ul, respectiva doctrină era una subversivă, probând, cel mult, faptul că este extrem de greu să ieși din discursul epocii, asemeni peștelui lui Clifford Geertz care nu știe că mediul său e „umed". Asemeni lui Julien Huxley[75], laureat al premiului Nobel după război, Iuliu Moldovan era un specialist binevoitor, contaminat de prejudecățile vremii, pe care dorea să le cearnă prin sita geneticii.

---

73 Nicolae Petrescu *apud* Cioabă & Nica, *op. cit.,* p. 472.

74 Darnton, *op. cit.,* p. 63.

75 O descriere succintă a relației ambigue cu rasismul în operele lui J. Huxley poate fi găsită în Pichot, *op. cit.*, pp. 9-15.

3.2. Eugenie și biopolitică în viziunea lui Iordache Făcăoaru

Doctrina impusă de Moldovan a fost, în general, respectată de către epigonii săi, mai ales că ambiguitățile puteau fi dezvoltate în multiple direcții – la fel și compromisul pragmatic. În privința pragmatismului, totuși, au fost unii care l-au depășit. Astfel, distanța față de rasismul nazist a fost mai mare sau mai mică (precum și entuziasmul) în funcție de succesele politice, „biopolitice" și militare ale hitlerismului. Iar în articolele de după 1944 se poate simți o elegantă turnură de limbaj în conformitate cu succesele politice și teoretice sovietice[76], iar statutul rasismului a fost retrogradat de la controversata doctrină de succes „apărată mai mult sau mai puțin științific de către o serie de savanți cu reputație"[77] la o doctrină de care „adevărata" știință eugenică trebuia să se detașeze[78].

*

Totuși, nu toți epigonii lui Iuliu Moldovan au fost la fel de ascultători. Voi prezenta în continuare cazul unui discipol, dr. Iordache Făcăoaru, care nu și-a urmat maestrul deoarece era prea fidel învățăturii acestuia. Acest caz este extrem de util, deoarece interpretându-l pe Iordache Făcăoaru, îl înțelegem mai bine pe Iuliu Moldovan – la fel cum Michel Foucault, întrebându-se ce este rasismul, a răspuns, de fapt, arătându-ne ce este „rasismul de stat"[79], adică ceea ce numim noi „eugenia". Cred că merită riscul de a înțelege mai mult decât

---

76 Moldovan, „Cronică eugenică", *B.E.B.,* vol. XVI, Sibiu, 1945, p. 166.

77 Idem, „Din domeniul biologiei națiunii", p. 194.

78 Salvator P. Cupcea, „Biologia teoretică şi aplicată în U.R.S.S.", *B.E.B.,* vol. XV, Sibiu, 1944, p. 316.

79 Michel Foucault, *„Trebuie să apărăm societatea". Cursuri susținute la Collège de France (1975-1976),* Editura Univers, Bucureşti, 2000, pp. 92-93.

a înțeles Moldovan, deoarece discuția nu este doar istorică, din moment ce are o componentă conceptuală. Cum am spus, Făcăoaru a rămas fidel principiilor fundamentale ale eugenismului, ducându-le până la ultimele consecințe teoretice. Chiar și în domeniul privat, acționând ca un bun eugenist, și-a ales consoarta (Tilly Făcăoaru) după o atentă consultare a *pedigree*-ului ei „arian" – atât din punct de vedere al purității rasiale, cât și din punct de vedere al sănătății ereditare a familiei[80]. Ironia sorții a făcut ca alesul cuplu să nu-și poată lăsa viitorului frumoasele gene prin urmași.[81] Însă, pentru Făcăoaru, principiile erau totul. Acestea erau dincolo de politica internațională, de aceea nu găsim fluctuații. Uneori, principiile erau chiar dincolo de experiență, dacă vrem să fim ironici. De exemplu, studiind „ierarhiile etnice" din satele românești, Făcăoaru „bănuia" diferențele rasiale „încă de la întrarea în satul cercetat [...] înainte de a vedea locuitorii"[82].

Făcăoaru a obținut un titlu de doctor în sociologie de la Universitatea din Berlin[83]. A activat ca asistent universitar la universitățile din Cluj și București, ca cercetător consultant pentru administrația fascistă din perioada războiului și ca cercetător publicist pe timp de pace. Miza lui cea mare era purificarea neamului, miza cea mică – instituționalizarea *antropologiei fizice* ca disciplină academică în România[84]. Ironia sorții a făcut ca antropologia să se instituționalizeze la Cluj, dar nu în România, deoarece în 1943 Clujul făcea parte din Ungaria.[85] Totuși, ca titular al unui curs de eugenie la

---

80 Bucur, *op. cit.,* p. 70.

81 Ibidem, p. 316.

82 Iordache Făcăoaru, „Valoarea biorasială a națiunilor europene şi a provinciilor româneşti...", p. 304.

83 Bucur, *op. cit.,* p. 70. Aceeaşi autoare, în alt capitol (p. 161), susține că Făcăoaru primeşte în 1929 un titlu de doctor în antropologie la universitatea din München.

84 Făcăoaru, *Antropologia în stat ca ştiință şi ca obiect de învățământ,* Tipografia „Universala" S. A., Piața Cuza Vodă 16, Cluj, 1938, p. 11.

85 *B.E.B.,* vol. XIV, Sibiu, 1943, p. 350.

Facultatea de Medicină din Cluj, el a reușit să lumineze mințile studenților în privința superiorității raselor sau să ofere tehnici eficiente de gestionare a șeptelului uman. Cât despre luminarea publicului larg, Făcăoaru a început să publice în 1934, în momentul în care „legea germană" făcea „școală"[86] în Europa. Totuși, simțul critic relativ la *succesele germane* din domeniu pare a nu lipsi cu desăvârșire, deoarece avea numeroase amendamente de adăugat, găsindu-le mai puțin satisfăcătoare decât cele americane, deoarece legile americane privitoare la sterilizare îi aveau în vedere și pe „purtătorii sănătoși"[87] ai germenilor degenerării. Dar, „legile pot fi completate. Esențialul este acceptarea principiului"[88]. Așadar, putem vedea în Făcăoaru un conservator raționalist pragmatic, adept al pașilor mărunți, dintre care acceptarea principiului reprezenta *pasul magic*, care pregătea și făcea posibil întregul demers. Din logica acțiunilor acestui personaj ciudat, care a contribuit la reproducerea unei ideologii (considerată ca fiind a urii) fără niciun pic de ură, putem trage concluzia că un asemenea demers putea fi dus până la capăt doar cu răbdare, printr-o promovare continuă, îndelungată, sau prin folosirea unor... conjuncturi favorabile.

Dintru început, Făcăoaru s-a poziționat în latura radicală din curentul eugenist, dar fără să deranjeze *establishment*-ul. Unul din primele sale articole a fost scris împreună cu Mihai Zolog[89], personaj care s-a remarcat de la începutul mișcării eugeniste prin entuziasmul cu care promova imitarea „succeselor americane" relativ la limitarea libertății „individului primejdios". Având un ton asemănător, cei doi împărtășeau, de asemenea, principalele premize ale eugeniștilor de la Cluj,

[86] Făcăoaru, „Proiectul legii eugenice poloneze", *B.E.B.,* vol. VI, Cluj, 1935, p. 162.

[87] Idem, „Legiuiri recente pentru sterilizarea eugenică", *B.E.B.,* vol. V, Cluj, 1934, p. 235.

[88] Ibidem, p. 239.

[89] Făcăoaru & Zolog, „Indicația și legislația eugenică a sterilizării", *loc. cit.*, p. 186.

dar în privința concluziilor, vom vedea în finalul analizei, Făcăoaru avea destule de adăugat. În textele lui Făcăoaru, pot fi identificate patru premize majore ale eugeniei românești: (1) Asistența socială și medicală nediferențiată constituia o problemă. (2) Orașul ca spațiu de locuire constituia o problemă. (3) Omul studiat și conceput ca individ constituia o problemă. (4) Clivajul dintre teorie și practică constituia o problemă.

*

(1) Ce înseamnă faptul că asistența socială și medicală nediferențiată constituiau o problemă? Cei doi eugeniști au răspuns la întrebare folosind un aforism al mult apreciatului și citatului Goethe: „Prin umanitarism lumea va deveni un mare spital, în care unul va fi infirmierul celuilalt”[90]. Istoricește vorbind, o asemenea perspectivă a fost posibilă deoarece dezvoltarea statisticii, centralizarea bolnavilor în spitale și apariția „spitalelor mari” au făcut mult mai vizibilă suferința și, ca urmare, fragilitatea biologică a ființei umane. Medicii și eugeniștii clujeni, având bibliografia la zi, n-au făcut o excepție în a se îngrijora în privința viitorului umanității, căutând „cauza răului” în simptomele lui, adică în dezvoltarea asistenței sociale și medicale, așa cum aceasta a avut loc. Cauza răului, susțineau mulți medici eugeniști, trebuia căutată în „concepția antinaturalistă a vieții”[91]. Prin această concepție se propovăduia „umanismul” în dauna „legilor naturii”. Prin „umanism” se înțelegea asistența nediferențiată. Pentru eugeniști, o astfel de concepție trebuia să conducă la o proastă gestiune în dublu sens: o proastă gestiune a stocului genetic, cu efecte vizibile pe termen lung, și o proastă gestiune a fondurilor publice, cu efecte vizibile pe termen scurt. Punând în astfel de termeni problema, eugeniștii erau conștienți că aveau de înfruntat mentalitățile locale într-o măsură mai mare decât colegii lor americani. Totuși, unii și-au asumat și astfel de riscuri: „Chiar

[90] Ibidem, p. 186.
[91] Ibidem, p. 186.

cu riscul de a fi suspectat de o mentalitate barbară, trebuie să spun că, această problemă, valoarea în bani a omului, interesează în cea mai mare măsură și statul."[92]

Făcăoaru a descris foarte plastic această problemă: umanitarismul însemna „asistența unor armate de defectivi ereditari, mai mari decât armatele permanente"[93]. Metaforele lui reușeau să treacă cu eleganță peste pragmatismul economic, care era totuși sugerat, spre un pragmatism „nobil". Acest pragmatism „social" neprihănit era mai imun la acuzații, deoarece avea în vedere soarta tuturor amenințată de bolile ascunse, ereditare, mai periculoase ca armatele dușmane. Făcăoaru își invita cititorii la a-l sprijini în lupta cu un dușman interior și invizibil. Demersul argumentativ a fost preluat de la Iuliu Moldovan, dar eliminând excesele metaforice și nuanțele care aveau rostul de a asigura neutralitatea etnică: „armate de profitori, frați și streini, îi storc vlaga și este timpul suprem, să ne trezim [...] Procedee radicale de deparazitare se cer cu insistență"[94].

*

(2) Orașul ca spațiu de locuire constituia o problemă. Această asumpție era un loc comun în meditațiile și lamentațiile *fin-de-siècle* asupra socialului, de la Georg Simmel (1858-1918) la Ludwig Gumplowicz (1838-1909), sau chiar în mediile populare ale știutorilor de carte, îngroziți de efectele nivelatoare ale banului care părea să echivaleze valorile, producând un mediu urban foarte fluid[95]. Orașul centraliza și prin aceasta făcea vizibilă suferința, care stătuse destul de bine

---

92 Zolog, „Valoarea în bani a unui om", *B.E.B.,* vol. IV, Cluj, 1930, p. 137.

93 Făcăoaru, „Înmulțirea disgenicilor şi costul lor pentru societate şi stat", *B.E.B.,* vol. VI, Cluj, 1935, p. 169.

94 Moldovan, „Parazitismul social", *B.E.B.,* vol. II, Cluj, 1928, p. 99.

95 Friedrich Lenger, „Locuitorul metropolei" în Ute Frevert, Heinz-Gerhard Haupt (eds.), *op. cit.,* pp. 223-224.

ascunsă prin sate, de la sărăcie la munca femeilor și a copiilor[96]. „Fuga dela sate”[97] la oraș, care reprezenta „mormântul rasei”[98], era un loc comun în retorica popular-științifică conservatoare a secolului al XIX-lea. În această privință putem găsi cele mai mari asemănări între textele eugeniștilor clujeni și textele antisemitului de la Iași, A. C. Cuza. Asemănările par a fi datorate bibliografiei comune. De exemplu, următoarea propoziție pare să nu aibă autor, precum folclorul: „vieața rurală se scurge spre oraș, din orașe spre metropole, din metropole spre neant”[99]. Într-o conferință din 16 februarie 1927 ținută în cadrul *Astrei,* Simion Mehedinți s-a apropiat cel mai mult de formulele lui Cuza, concepând satul ca un fel de „gară de triaj”[100] de unde națiunea își trimitea țărănimea „ca pe un fel de armată de asalt, spre a exprima și în viața orășenească, pe cât e posibil, firea poporului nostru”[101]. Miza cea mare, explicită cel puțin pentru Simion Mehedinți, era războiul biologic împotriva capitalului genetic străin, deoarece respectivul gânditor se confrunta cu „invazia de străini care a întrecut în intensitate pe toate celelalte din evul mediu”[102]. Comparația militară sugerează faptul că respectabilii țărani erau trimiși pierzaniei, asemenea celor ce luptă în linia întâi. Deoarece orașul ucidea lent, prin „ațâțarea toxică a nervilor”[103]. Iar dacă nu ar fi fost o cauză atât de nobilă la mijloc, precum în orice război, Mehedinți lăsa să se înțeleagă că nu s-ar fi gândit la o opțiune atât de radicală. Deoarece țăranii trebuiau tezaurizați și conservați în starea lor

96 Sidney Pollard, „Muncitorul” în François Furet (ed.), *Omul romantic*, Editura Polirom, Iaşi, 2002, p. 84.

97 Heinz-Gerhard Haupt, Jean-Luc Mayaud, „Ţăranul” în Frevert, Haupt (eds.), *op. cit.,* p. 306.

98 Lenger, *op. cit.,* p. 246.

99 Ovidiu Comşia, „Elita etnică”, *B.E.B.,* vol. XI, Sibiu, 1940, p. 3.

100 Simion Mehedinți, „Şcoala română şi capitalul biologic al poporului român”, *B.E.B.,* vol. I, Cluj, 1927, p. 280.

101 Ibidem, p. 280.

102 Ibidem, p. 280.

103 Ibidem, p. 277.

naturală, pentru a nu se transforma în „maimuțe culturale”[104]. Drept urmare, completa Vaida-Voevod, pentru a avea în viitor garanția că aluatul etnic românesc continua să dospească, „o cotă potrivită a contingentului de copii va trebui sfătuită și constrânsă să se dedice carierelor rurale”[105]. Doar astfel orășeanul continua să asculte „aceia « muzica dela sangue » a străbunilor săi rurali”[106]. Iar faptul că locuitorul orașului suferea de „desechilibrarea sistemului său nervos”[107] era compensat, pentru Iuliu Moldovan, numai de scăderea „capacității de a fecunda”[108]. Ca urmare, afluxul de sânge proaspăt de la țară asigura o minimă selecție darwiniană. Dar cu un preț ridicat, deoarece, asemenea războaielor, orașul ca *mormânt al rasei* avea nenumărate efecte „contraselectorii”[109] ucigându-i pe cei mai bravi dintre cetățeni. Mai mult, pentru eugeniștii de la Cluj, legătura dintre sat și „perpetuarea valorilor naționale” era cu atât mai evidentă cu cât orașele transilvane erau „pline de minoritari”: „românul nu s-a ferit niciodată de a deveni orășan, dar înainte de unire nu a avut această posibilitate”[110]. Dincolo de faptul că țăranii erau „buni români”, aceștia erau și un fel de „buni sălbatici”, mult mai aproape de biologic decât rafinații orășeni, care își ascundeau tarele ereditare sub un strat subțire de cultură, deoarece „în pătura rurală, mediul social adaugă foarte puțin la ceea ce e performat prin naștere”[111].

Pentru Iordache Făcăoaru, țăranul era „isvorul de sânge al poporului”[112]. Metafora *izvorul de sânge* prinde atât realitatea

[104] Ibidem, p. 280.
[105] Alexandru Vaida-Voevod, „Politica națională şi capitalul biologic național”, *B.E.B.*, vol. I, Cluj, 1927, p. 208.
[106] Ibidem, p. 207.
[107] Moldovan, „Biologia familiei şi etnobiologia”, p. 296.
[108] Ibidem, p. 296.
[109] Ibidem, p. 299.
[110] Petre Râmneanțu, „Efectul exodului populației noastre dela sate la orașe”, *B.E.B.*, vol. IV, Cluj, 1934, p. 300.
[111] Comșia, *op. cit.*, p. 5.
[112] Făcăoaru, „Forma capului (indicele cefalic) la români, săcui şi unguri”, *B.E.B.*, vol. VI, Cluj, 1935, p. 66.

statistică (cantitativă) a sporului demografic ridicat al satelor în raport cu orașul, cât și o componentă calitativă – și anume, cunoscuta caracteristică a satului de a fi reproducătorul tradiției și presupusa lui vitalitate biologică. Sau, cum spunea Iuliu Moldovan, între tradiție și biologie se producea „un metabolism tainic de regenerare reciprocă”[113]. De la reproducerea biologică la reproducerea culturală era doar un pas. În acest sens, Făcăoaru și-a concentrat eforturile în a produce statistici privind datele antropometrice culese în special în satele transilvănene – iar, în timpul celui de-al Doilea Război Mondial, din satele din restul României și Transnistria. Miza lui Făcăoaru era să demonstreze că acest izvor livra sânge românesc. Drept urmare, el a demonstrat, folosind criteriile acceptate în domeniu (indicele cefalic, forma nasului, grupa de sânge, frumusețea), că satele românești produceau sânge românesc, că până și secuii erau de fapt români maghiarizați[114] sau că genele recesive rezultate din „panmixie” se regăseau mai degrabă la femei decât la bărbați. Sau, mai aproape de gândirea lui Făcăoaru, româncele erau inferioare românilor, din punct de vedere rasial: „Cu deosebire femeile transnistrene indică influența procesului de metisaj”[115], sau „printre femei predomină rasele cu trăsături somatice mai primitive”[116]. Aici, Făcăoaru era nevoit să îl contrazică indirect pe Vaida-Voevod, care credea că femeile păstrau „latente calitățile acumulate de străbuni”[117]. Desigur, pentru Făcăoaru existau ierarhii chiar și între „rasele” de țărani români, după preferințele și după obișnuințele autorului. Deoarece mai tânărul gânditor nu aprecia în egală măsură calitățile biologice latente ale numeroșilor

---

113 Moldovan, „Neamul”, p. 6.

114 Făcăoaru, „Compoziția rasială în populația din Voșlobeni (județul Ciuc)”, *B.E.B.,* vol. VII, Cluj, 1936, pp. 38-44.

115 Idem, „Rezultatele unor cercetări antropologice în Transnistria”, *B.E.B.,* vol. XIII, Sibiu, 1942, pp. 141-142.

116 Idem, „Compoziția etnorasială în satele din județul Turda”, *loc. cit.*, pp. 416-417.

117 Vaida-Voevod, *op. cit.*, p. 209.

străbuni intrați în componența poporului. Drept urmare, ardelenii erau superiori oltenilor și așa mai departe.

*

(3) Omul studiat și conceput ca individ constituia o problemă? Pentru eugeniști, aceasta era o dublă problemă. În primul rând, omul nu putea fi *studiat științific* „ca individ". Eugeniștii nu se ocupau de individ, ci de „eternitatea" regăsibilă în „individ", de umanitatea aflată dincolo de om, de „adevărul experimental" probat cu date incontestabile, adică rezultate din măsurători: „biometria, [...] istoriometria – aceste metode se substituie arbitrariului speculativ și haotic sau simplei observații, insuficientă prin ea însăși"[118]. Această preferință făcea parte dintr-o tendință general europeană a științelor sociale, inclusiv în antropologia socială. Era o tendință spre „științificitate", spre adoptarea modelului științelor „tari" – o încercare de a formula un set de legi „general valabile", cu un prestigiu similar celor din biologie sau fizică. Problema acestor abordări constă în faptul că trasează limitele libertății individuale. Descriind „fapte sociale totale", organicismul moștenit de la gânditorii evoluționiști (inclusiv de sociologii și antropologii de inspirație durkheimiană) plasa, cel puțin din considerente metodologice, individul în subordinea comunității, transformându-l conceptual într-un fel de „roboțel cultural", care trebuia să aplice, în mod mecanic, normele tradiționale. Iar, prin această subordonare, a fost fundamentată științific limitarea sau, cel puțin, ignorarea libertății individuale. Eugenismul a mers mai departe în momentul în care și-a propus să se ocupe de „fapte de ereditate umană"[119] și să prescrie limitarea libertății individului primejdios ca „măsură preventivă" pentru deparazitarea rasei, neamului sau pentru diverse alte scopuri

---

[118] Făcăoaru, *Din problematica şi metodologia cercetării eugenice şi genetice în cadrul monografiei sociologice*, Institutul Social Român, Piața Romană 6, Bucureşti, 1937.

[119] Idem, „Antroprologia familiei", *B.E.B.*, vol. V, Cluj, 1934, p. 312.

legate de un bine ce avea să vină. În al doilea rând, omul nu trebuia să fie *conceput* ca individ deoarece își pierdea din demnitate. Așadar, eugeniștii aveau în vedere *omul etern*, eternizat prin transmiterea „sângelui" sau, mai științific, a genelor, care trebuiau să fie mereu identice în timp. Eugeniștii vedeau o posibilitate de depășire a precarității vieții printr-o schimbare de optică, prin care se puteau depăși pesimismul și angoasele secolului trecut. Mizele și posibilitățile vieții nu trebuiau limitate la trup, iar despre suflet, omul de știință obișnuia să tacă. Iată un astfel de exemplu, dintr-un text scris de Făcăoaru împreună cu Ovidiu Comșia, un eugenist care după 1933 și-a radicalizat discursul:

> „Nu individul singuratec interesează, cu existența lui anonimă, trecătoare și limitată, ci individul ca posibilitate de prelungire a prezentului. Nu interesează însă atât de mult în ceea ce el însuși a achiziționat din mediul social, ci prin ceea ce el însuși poate aduce mediului"[120].

Știința lui Făcăoaru și metaforele din registrul religios ale lui Comșia făceau minuni, împărăția de dincolo a bisericii a devenit un fel de promisiune neatrăgătoare și incertă față de împărăția de dincoace, paradisul genelor oferit de eugenie. Tot ceea ce era important se afla la vedere, eternitățile coexistau, tot ceea ce trebuia făcut era o alegere simplă între raiul și iadul biologic, căci pesimismul secolului trecut a desființat purgatoriul. Iar alegerea părea simplă, vizibilă cu ochiul liber. Pornind de la prejudecăți, era cât se poate de clar cine erau cei predestinați paradisului genetic și cine nu. Iar dacă distincția între aleși și damnați era mai complexă, omul de știință trebuia să-și pună în joc aptitudinile politice. Dar, ca efect secundar, era nevoie de puțină nepăsare față de individul prezent, concret. Sau, folosind metaforele lui Făcăoaru, indivizii contau prea

[120] Făcăoaru & Comșia, „Criterii pentru determinarea valorii erede-biologice. Încercare metodologică", *B.E.B.*, vol. VIII, Cluj, 1937, p. 76.

puțin, deoarece „morții guvernează pe cei vii”[121]. Cuvintele lui Făcăoaru se apropiau foarte mult de lamentațiile antisemitului Corneliu Zelea Codreanu care, dacă ar fi să-i traducem revendicările în limbaj politic, protesta împotriva slabei reprezentări a morților în Parlament. Cum se poate observa, dacă ieșim din limbajul metaforic și prezentăm „problema” într-un limbaj tehnic, executabil, iese la iveală dadaismul problematizării, involuntar și periculos. Cine trebuia sau cine era calificat să fie reprezentantul, executorul testamentar al morților? Despre care morți era vorba? Michel Foucault sau Hannah Arendt ar spune că avem de a face cu o tehnică a puterii care eludează consultarea, care transformă guvernarea în administrare. Însă discursul eugenist făcea parte dintr-o altă epocă, deși între textele primilor și textele celor din urmă s-au scurs destul de puțini ani (dar multe orori), iar unii dintre eugeniștii noștri au trăit până prin anii ‘80, fără vreo reconsiderare a producției științifice (Petre Râmneanțu, de exemplu). Pentru eugeniștii noștri, problema nu era chiar atât de complicată, nici tehnic, nici etic. Cel îndreptățit în a da un verdict, după discuția cu morții, era omul de știință, consultând registrele de stare civilă, cazierele și fișele medicale (dacă existau) prin metoda genealogică. Făcăoaru a realizat câteva astfel de cercetări, după un model clasic american, consultând nefericirea membrilor unor familii, clienți ai spitalelor și închisorilor pe mai multe generații. Mai interesante din punct de vedere sociologic, ca posibil impact, sunt „sfaturile” pe care le-a standardizat într-o încercare de a extinde metodologia cercetării sociologice pe terenul biologiei:

> „Eugenistul determină acțiunea selectorie și deteriorarea corpului etnic prin căsătoria elementelor disgenice cu elemente valide. [...] Deosebită atenție se va da familiilor rău văzute, țiganilor și corcilor, acolo unde sunt. [Să se facă] comparații genealogice între familiile eugenice și familiile disgenice. În această interpretare biologică

---

[121] Făcăoaru, „Antropologia familiei”, p. 318.

> și filosofică a pedigriurilor celor două serii stă întreaga valoare a studiilor genealogice."[122]

Inversând direcția pe care pornise Paulescu, Făcăoaru a ajuns în aceeași zonă dintre biologie și sociologie, o zonă a „analogiilor mai mult sau mai puțin grosiere"[123], o zonă care se sustrage domeniului de competență a ambelor științe. În această optică, „omul de știință" devenea un fel de consultant la dispoziția unui aparat de stat represiv care dorea să-și legitimeze acțiunile ce puteau apărea ca scandaloase pentru opinia publică, în cazul în care aceasta exista.

În ianuarie 1942, Făcăoaru și-a oferit serviciile de consultant-cercetător „d-lui Prof. G. Alexianu, Guvernatorul Transnistriei. Domnia sa a sprijinit în mod generos asemenea cercetări"[124].

Iar, după astfel de cercetări, verdictul omului de știință, fie că se referea la cazuri individuale, fie că avea în vedere categorii întregi, era cât se poate de simplu: „cine nu este sănătos și demn, acela nu trebuie să-și eternizeze suferința în trupul copilului său"[125]. Nu găsim niciun pic de ură în respectivele afirmații, poate puțină repulsie, față de dușmanul unui posibil viitor a cărui fericire putea fi instrumentalizată: „Tirania forței exercitată de străbuni asupra conduitei urmașilor are pe lângă un aspect pesimist și unul optimist. Rațiunea umană tinde pe încetul să-și alieze această forță" [126]. Dacă vrem, putem găsi chiar compasiune în cuvintele lui Făcăoaru:

> „sterilizarea nu este o condamnare sau pedeapsă, ci o eliberare umană a individului însuși de grija apăsătoare pentru o posteritate

---

122 Idem, *Din problematica și metodologia cercetării eugenice...*, pp. 8-10.

123 Pichot, *op. cit.*, p. 7.

124 Făcăoaru, „Rezultatele unor cercetări antropologice în Transnistria", p. 141, nota 1.

125 Idem, „Legiuiri recente pentru sterilizerea eugenică", p. 235.

126 Idem, *Din problematica și metodologia cercetării eugenice...*, p. 13.

> nefericită”[127] sau „a privi sterilizarea ca pe o condamnare, înseamnă să deprimăm atâția oameni nevinovați de defectele lor ereditare”[128].

Făcăoaru (și eugeniștii în general) nu se luptau cu un dușman concret, care putea fi privit cu cinism, într-o confruntare față-în-față, în momentul în care era condamnat la o existență inferioară. Nu, el se îngrijea de genele pacientului, la fel cum Inchiziția lui Torquemada se îngrijea de sufletul păcătosului: „pentru un om e mai bine să intre în rai cu un ochi decât să meargă în iad cu amândoi”[129].

*

(4) Clivajul dintre teorie și practică constituia o problemă. A patra premiză ne duce la termenul „biopolitic”. Folosit astăzi de către adepții lui Foucault pentru a deconstrui periculoasa legătură dintre producerea de adevăr, putere și controlul individului, termenul, care începea să circule încă în perioada interbelică[130], a fost conceput de către Iuliu Moldovan, într-un sens oarecum similar, dar văzând în această legătură dintre adevăr și putere o oportunitate și nu un pericol; deoarece eugeniștii se aflau în postura producătorului de adevăr biologic – și într-o situație oarecum monopolistă. Oamenii de știință trebuiau să lucreze politic, să „militeze”, spuneau

---

[127] Idem, „Proiectul legii eugenice poloneze”, p. 163.

[128] Ibidem, p. 163.

[129] Paul Johnson, O *istorie a evreilor,* Editura Hasefer, Bucureşti, 2003, p. 185. Trebuie precizat faptul că în 1935 Vaticanul a luat poziție împotriva sterilizării, reiterând importanța sufletului; desăvârşirea trebuie să fie în viața veşnică, şi pentru toți (*B.E.B.,* vol. VI, Cluj, 1935, p. 185). Încă din 1930, prin enciclica *Casti Connubii,* papalitatea se poziționează ca adversar al eugeniei (Pichot, *op. cit.,* p. 174).

[130] De exemplu, este preluat de către „Burgdörfer, cunoscut demograf şi statistician german” *B.E.B.,* vol. VI, Cluj, 1935, p. 380. Cu ocazia editării noilor achiziții ale lui Friedrich Burgdörfer, Editura Lehmann din München lansează colecția *Politische Biologie* (Weinreich, *op. cit.,* p. 32).

eugeniștii clujeni, deși „biopolitica nu este nici de dreapta nici de stânga”[131]. Desigur, spre deosebire de sensul recent, rafinat, al cuvântului, focusat mai degrabă pe controlul populației, în Clujul interbelic, legătura dintre biologie și politică însemna mai degrabă „o concepție biologică și psihologică asupra idealului nostru național”[132]. Biopolitica însemna în primul rând o politică națională dusă cu argumente biologice „incontestabile”, iar mai apoi o politică de sprijinire a „neamului” în „concurența biologică”[133] cu celelalte neamuri; concurență care, în funcție de autor, era considerată benefică, neloială sau, uneori, chiar periculoasă. Însă erau deschise spre explorare și celelalte posibilități semantice ale termenului „biopolitică”. Eugeniștii erau convinși de „necesitatea unui minister al vigoarei naționale”[134], dar părerile erau împărțite când era vorba de cele mai bune mijloace de implementare a eugeniei.

Curentul dominant, dirijat de Iuliu Moldovan, susținea că metoda cea mai bună este cea educativă, „propaganda îngrijită”[135], mijloacele fiind publicații și conferințe, iar canalele de promovare cele mai eficiente fiind medicii, preoții, învățătorii și alte personaje respectabile ale satului[136]. Obiectivul minimal era acela de a mări „rezistența față de influențele primejdioase ale civilizației moderne”[137]. Această „luminare

---

131 Moldovan, „Statul etnic (conferință ținută la 15 ianuarie 1943)”, *B.E.B.,* vol. XIV, Sibiu, 1943, p. 17.

132 Gherghe Preda, „O concepţie biologică şi psihologică asupra idealului nostru naţional” *B.E.B.,* vol. IV, Cluj, 1930, pp. 257-261.

133 Vaida-Voevod, *op. cit.*, p. 211.

134 Moldovan, „Necesitatea unui minister ai vigoarei naționale”, *B.E.B.,* vol. I, Cluj, 1927, pp. 338-340.

135 Aurel Voina, „Oficiul eugenic”, *B.E.B.,* vol. VII, Cluj, 1936, p. 266.

136 Preda, „Câteva date biologice care pot explica mai bine înțelesul noțiunei de viață socială și morală”, *B.E.B.,* vol. II, Cluj, 1928, p. 140.

137 Tiberiu Sprâncez, „Dare de seamă despre activitatea secției medicale şi biopolitice a *Astrei* desfăşurată în decursul anilor 1926-1927”, *B.E.B.,* vol. I, Cluj, 1927, p. 245.

a păturei țărănești”[138] împotriva efectelor iluminismului avea ca scop formarea acelei *conștiințe biologice* despre care vorbea Moldovan, pregătirea populației pentru reformele propriu-zise, amânate pe o perioadă nedeterminată. Deoarece, pe de o parte, „minimaliștii” împărtășeau credința că integrarea trebuia să fie la fel de importantă (posibilă și productivă) precum diferențierea. Pe de altă parte, aceștia se temeau că reformele eugenice negative puteau să întâmpine mai multe „dificultăți de ordin tradițional și sufletesc”[139] decât cele pozitive.

> „Înainte de a se întreprinde vre-o operație chirurgicală eliminatorie, să se încerce cât mai de timpuriu și mai sistematic adaptarea și asimilarea elementelor străine pentru o activitate comună și pentru binele întregului organism.”[140]

De asemenea, neîncrederea în capacitatea și „voința” puterii centrale predispunea orientarea spre mica și libera inițiativă biopolitică. Vaida-Voevod a propus în acest sens formarea unor „echipe de propagandă biopolitică [...] să răspândim lumina cunoștințelor conservatoare de neam”[141], deoarece „ar fi o greșală să așteptăm totul dela Stat”[142].

În schimb, curentul disident, din care se remarcă Făcăoaru, prefera acțiunea imediată, cu mijloace legale și prin intermediul puterii centrale, în detrimentul acțiunii pe termen lung cu mijloace educative, care, la nevoie, se putea susține și prin inițiativă locală, chiar privată. Chiar și atunci când se referea la educație, la rolul antropologiei ca știință, Făcăoaru era etatist, dezvăluind prin aceasta (involuntar) o importantă componentă normativă a educației. Pentru a fi puternică, educația trebuia să accepte atotputernicia statului. Antropologia ca știință putea avea (doar) astfel un „rol biopolitic-normativ în

---

138 Ibidem, p. 245.

139 Zolog & Comșia, „Consultațiunile prenupțiale și certificatele prenupțiale”, *B.E.B.*, vol. V, Cluj, 1934, p. 129.

140 Preda, „O concepție biologică...”, p. 259.

141 Vaida-Voevod, *op. cit.*, p. 210.

142 Ibidem, p. 210.

stat"[143]. În plus, mijloacele și caracterul ei metodologic păreau a obliga „antropologia la dependență completă de stat, indiferent dacă această situație e o condiție favorabilă sau nu"[144]. Preocuparea referitoare la relația dintre stat și știință era prezentă chiar și în studiul unor chestiuni aparent nesemnificative. De exemplu, după vizitarea a două școli din München (16 iulie – 16 septembrie 1936)[145], Făcăoaru era foarte încântat de „caietele copiilor din școala primară, cu temele despre ereditate și eugenie"[146], sesizând oportunitatea pentru cauza eugenică: prin includerea acestor teme în programa analitică, acestea scapă criticii supărătoare, „scapă științei, spre a se încadra politicei de stat"[147], deoarece „statul se poate prevala de principiul pragmatismului educativ"[148]. Cu această ocazie, el recunoștea că „dacă genetica aparține științelor naturale, raseologia este la granița dintre știință și filosofie politică"[149].

Totuși, mijloacele sale preferate de acțiune eugenică erau cele legale, datorită caracterului lor imediat. Această preferință a lui Făcăoaru se poate observa atât în atenția pe care o acordă realizărilor din domeniu, cât și în concluziile pe care le trage de fiecare dată[150]. Acțiunea eugenică realizată prin aparatul represiv al statului era descrisă ca „desintoxicare a massei ereditare etnice"[151] sau, dacă preferăm metafore câmpenești,

143 Făcăoaru, *Antropologia ca știință în stat*, p. 29.
144 Ibidem, p. 54.
145 Idem, „Realizări eugenice şi biopolitice în Germania. Însemnări dintr-o călătorie", *B.E.B.,* vol. VII, Cluj, 1936, p. 353.
146 Idem, „Introducerea eugeniei în învățământul german de toate gradele", *loc. cit* ., p. 270, nota 1.
147 Ibidem, p. 276.
148 Ibidem, p. 276.
149 Ibidem, p. 276.
150 Idem, „Indicația şi legislația eugenică a sterilizării", *B.E.B.,* vol. V, Cluj, 1934, pp. 186-192; idem, „Proiectul legii eugenice poloneze, *B.E.B.,* vol. VI, Cluj, 1935, pp. 160-163; idem, „Înmulțirea disgenicilor şi costul lor pentru societate şi stat", *loc. cit.*, pp. 169-183; etc.
151 Idem, „Privire critică asupra legii finlandeze de sterilizare în comparație cu legea germană", *B.E.B.,* vol. VIII, Cluj, 1937, p. 339.

aceasta trebuia să se desfășoare asemeni „plivitului etnic”[152]. De aceea, Făcăoaru era nemulțumit de activitatea maestrului său. Pentru Făcăoaru, reformele realizate de Subsecretarul de stat Iuliu Moldovan erau, în concepție, prea moderate iar, în aplicare, nesatisfăcătoare. Nemulțumirea cea mai mare a fost cauzată de faptul că, în 1930, proiectul lui Moldovan „a devenit lege în cea mai mare parte a lui, cu excepția capitolului referitor la eugenie”[153].

Ne putem întreba de unde vine această diferență de viziune asupra aplicațiilor eugenice între varianta Făcăoaru și varianta Moldovan? Din faptul că Iordache Făcăoaru nu s-a sfiit de concluziile care decurgeau din premizele cu care restul eugeniștilor clujeni erau de acord. Ceea ce era trecut sub tăcere, ca deziderat pe termen lung, în cazul adepților lui Moldovan, era formulat explicit, ca posibilitate de aplicare pe termen scurt, în cazul lui Făcăoaru. Excentricul sociolog nu a făcut altceva decât să asigure mai multă transparență discursului. Totuși, demersul sincer al lui Făcăoaru a avut de întâmpinat mai multe dificultăți politico-logice decât discursul voalat al maestrului său. Acceptând bibliografia de specialitate așa cum era ea, Făcăoaru s-a văzut nevoit să se contrazică. Cum putea un reprezentant al unei „rase inferioare” să propună stigmatizarea altor „rase inferioare” conlocuitoare? Judecând cu dublu standard și lăsând contradicția să treacă neobservată. Pe de o parte, în momentul în care s-a confruntat cu aprecierile rasiste jignitoare la adresa românilor, Făcăoaru s-a văzut nevoit să adopte o poziție critică (umanistă?), subliniind cât de gravă putea fi „stigmatizarea definitivă a unui neam întreg”[154]. Pe de altă parte, realitatea faptului că „la fiecare grup de șase români”[155] găsea câte un reprezentant al „minorităților balast”[156] l-a făcut

[152] Ibidem, p. 339.
[153] Ibidem, p. 341.
[154] Idem, *Antropologia în stat...*, p. 52.
[155] Ibidem, p. 35.
[156] Ibidem, p. 34.

pe Făcăoaru să uite că luptase pe cealaltă parte a baricadei și să devină comic de ferm:

> „Suntem printre popoarele cu un mare număr de neamuri streine și atunci statul român e în fața alternativei: ori adoptă principiul promiscuității etnice necontrolate, ori principiul izolărei și al purității etnice”[157]. „În țara noastră avem minorități cari constituesc o serioasă primejdie bioetnică [...]. Ce măsuri pentru izolarea lor biologică și eventual eliminarea lor treptată din sânul națiunei noastre? Până se va găsi o soluție la problema minorităților din această categorie pe bază de cercetări, ce măsuri urgente tranzitorii se impun cu privire la reglementarea căsătoriilor și a serviciului militar?”[158]

Iar pentru a fi și mai ferm, autorul sublinia că „nici o putere nu poate schimba nimic din mănunchiul însușirilor naturale bune sau rele, sănătoase sau morbide”[159]. Contrazicându-l încă o dată pe Moldovan în privința „înnobilării”[160] prin amestec, Făcăoaru preciza că „încrucișările constituie o pierdere”[161] pentru cei superiori, chiar dacă cei inferiori și-ar fi înnobilat stocul. Ar trebui precizat faptul că așa-numiții „extra-europeni” care constituiau „minoritățile balast” erau romii, tătarii, turcii, găgăuții, evreii, rușii și rutenii. Putem spune că ordinea enumerării corespunde cu atenția acordată de Făcăoaru fiecărui grup-risc.

Întâmplător, momentul în care și-a început Făcăoaru activitatea în slujba rasismului a coincis cu trezirea interesului sociologic privitor la romi. Iar dacă primele studii (după 1932) ale școlii sociologice conduse de Dimitrie Gusti valorizau oarecum pozitiv integrarea romilor în societatea românească, ulterior se poate observa că (din coincidență sau nu) recomandările „metodologice” (1937) ale lui Făcăoaru au fost luate în serios de indivizi mai mult sau mai puțin importanți

157 Ibidem, p. 30.
158 Ibidem, p. 34.
159 Ibidem, p. 33.
160 Moldovan, „Despre legile vieții”, *B.E.B.*, vol. XIII, Sibiu, 1942, p. 146.
161 Făcăoaru, *Antropologia în stat...*, p. 33.

ai științelor sociale precum Traian Herseni, Traian Brăileanu, Sabin Manuilă, Ion Chelcea și, poate, alții – contribuind la iradierea ideilor din provincie în restul țării.[162] Bineînțeles, eugenia clujeană nu a fost singurul izvor de iradiere, fiind mai degrabă un puternic impuls. Metodologia eclectică a sociologiei românești interbelice, care moștenise tradiții contradictorii precum antropologia fizică și funcționalismul post-durkheimian, a favorizat măsurarea diverselor atitudini la pachet cu măsurarea craniilor. Iar astfel, povestea despre rasă, cu preocupări autohtone, a început să populeze inclusiv presa din preajma și, mai ales, din timpul războiului. Însă, dacă lăsăm deoparte textele eugeniștilor, textele rasiste din presă lasă o impresie similară textelor actuale ce analizează rasismul românesc; lasă o senzație de nebuloasă neîmplinire. După citirea unor astfel de texte în ziarul mișcării legionare *Cuvântul,* din perioada de maximă înflorire (1940-1941), rămâi mai degrabă cu amintirea reclamelor despre ciorapi, laxative și băuturi care ocupau paginile dimprejur.

În cazul romilor, pasionatul de sterilizare Iordache Făcăoaru a găsit grupul ideal, ușor de studiat și bun ca țintă a recomandărilor, deoarece așa-numita „inferioritate rasială" se putea sprijini pe concreta inferioritate economică și pe subordonarea structurală din punct de vedere cultural. Iar când rasa și clasa erau unul și același lucru, eugenia se putea mișca în voie, pe traiectoria ei firească, deoarece sărăcia „ereditară" era marcată cu semnalmente etnice. În acest context, pe de o parte, urmărirea „corcilor" devenea un considerent de prevenție privind identificarea semnalmentelor înainte ca acestea să se dilueze, făcând problema prea complexă sau creând aparența de arbitrarietate. Pe de altă parte, așa-numita „corcire" crea cadrul unei legitime căderi în dizgrație a propriilor săraci, protejați, în alte condiții, de ideologia națională. Iar aceasta

---

162 Exemplele mi-au fost semnalate de către Cristian Suciu, *Reprezentări ale romilor în literatură,* Teză de doctorat în curs de finalizare.

era o oportunitate de nesperat pentru un eugenist care acționa într-un mediu în care ideologia națională valoriza o țărănime ocolită de noroc.

„Din nefericire" pentru Făcăoaru, însă, politica românească a „împins preocupările de politică biologică pe un plan secund"[163]. Iar Făcăoaru, neînțelesul profet al rasismului românesc, se vedea nevoit să urle în pustiu despre nepricepere, inconștiență și dezinteres biologic. Lamentațiile lui pe această temă pot fi găsite chiar și în publicațiile fasciștilor în momentul în care aceștia se aflau la putere. În articolul din care tocmai am citat, Făcăoaru deplângea faptul că, pe de o parte, noul regim nu a făcut nimic pentru biologia neamului după trei luni de guvernare[164], mai ales în contextul în care cheltuielile păreau a fi infime „în raport cu rezultatele obținute pentru ridicarea nivelului bioetnic"[165] iar, pe de altă parte, noul regim părea, în opinia lui, să continue practica asistenței „paraziților, candidați la ajutorul primăriilor sau la *ajutor legionar*"[166]. Așa-numitul „ajutor legionar" a fost o instituție de asistență socială, pentru „alinarea suferințelor și a foamei celor nevoiași"[167] – instituție ce se înscria în mod coerent în ideologia multor publiciști ai extremei drepte, care preluaseră fie din inconsecvență, fie din pragmatism o parte din inventarul stângii.[168] Această instituție „de avangardă"[169] trebuia să prefațeze „epoca marilor înfăptuiri în devenire"[170]. Ceea ce era extrem de neliniștitor pentru Făcăoaru. El era un eugenist obișnuit a vedea în orice formă de asistență socială

163 Idem, „Norme eugenice în organizațiile legionare", în *Cuvântul,* XVII nr. 69, 21 decembrie, 1940, p. 1.
164 Ibidem, p. 1.
165 Ibidem, p. 2.
166 Ibidem, p. 1.
167 Ion Turcan, „Ajutorul legionar", în *Cuvântul,* XVII nr. 25, 7 noiembrie, 1940, p. 1.
168 Vezi Müller, *op. cit.,* pp. 113-116.
169 Turcan, *op. cit.,* p. 1.
170 Ibidem, p. 1.

o cauză majoră a degenerării și nu putea să digere modul în care aliații lui încercau să împace capra cu varza. Bineînțeles, tonul articolului, prin care Făcăoaru își exprima insatisfacția referitoare la simbolistica primelor instituții ale epocii „marilor înfăptuiri", era voalat într-o critică pozitiv-constructivă, cu propuneri moderate (în cazul în care ar fi părut să ceară prea mult), motivate de urgența rezolvării problemei corpului etnic, „profund alterat, prin amestecuri milenare asiatice sau eurasiatice"[171].

*

În privința „rasei" evreiești, deși nu s-a sfiit să facă pe legionarul, Făcăoaru pare să fi fost destul de rezervat, cel puțin în textele pe care le-am depistat și consultat până în prezent. Este posibil ca moderația lui Făcăoaru în privința chestiunii, care, totuși, nu părea să-l lase rece, să se datoreze și tonului ferm împotriva antisemitismului al unor membri marcanți ai *Astrei*, precum vicepreședintele Gheorghe Preda, care susținea: „Nu prin câteva iureșe naționale cu ferestri sparte, sinagogi distruse și bărbi tunse, se poate face [e]ducația noastră națională"[172]. Așadar, încercând să nu se atingă prea mult de bărbile evreilor, Făcăoaru avea o perspectivă evazivă și la fel de confuză precum evreul convertit la antisemitism, Otto Weininger, pe care îl cita ca autoritate în domeniu.[173] De aceea, „o precizare științifică a trăsăturilor specific evreești este dificilă"[174]. Evreii nu constituiau o rasă, însă inclusiv negrii reușeau, după spusele autorului, să-i distingă după trăsăturile specifice, „negrii, cari deosebesc mai greu diferitele tipuri de albi"[175]. Cu alte cuvinte, evreii erau mai degrabă o preocupare

171 Făcăoaru, „Norme eugenice în organizațiile legionare", p. 1.
172 Preda, „O concepție biologică și psihologică", p. 260.
173 Idem, „Criterii pentru diagnoza rasială", *B.E.B.,* vol. VI, Cluj, 1935, p. 356.
174 Ibidem, p. 354.
175 Ibidem, p. 355.

decât o rasă. Ce îi distingea pe evrei de celelalte „neamuri", față de care nu exista o preocupare similară? „O anumită atitudine, expresie și mimică proprie evreului"[176], spunea Făcăoaru, fără să atingă fondul problemei (indiferent de posibila abordare). În plus, Făcăoaru, constata cu satisfacție profesională că evreii nu se amestecau cu alte neamuri:

> „Greșit se vorbește despre o « rasă evreiască », care nu există. Datorită preceptelor religiunii mozaice respectate dealungul atâtor veacuri, este verosimil, ca amestecul rasial al evreilor să nu fi avut intensitatea bastardizării continue, la care au fost supuse toate popoarele europene. Din cauza proporției lor mari [...] s-ar cuveni să știm mai multe despre ei"[177].

Cercetările personale realizate pe un eșantion format din studenți evrei i-au certificat verdictul: evreii erau cei mai „unirasiali"[178]. Unirasiali cum erau, evreii aveau, asemeni tuturor neamurilor, un stoc genetic variat, cu ierarhii interne – așa cum fiecare neam își avea faliții lui. Astfel, „evreii cu grupa sanguină A", grupa preferată a autorului, aveau „un coeficient de inteligență mai ridicat"[179]. Totuși, potrivit unor cercetări (la fel de serioase) „evreii sunt bolnavi cu 2,5-3 ori mai des ca arienii, fiind înclinați către diferite psihoze cu bază ereditară"[180]. În aceste aprecieri, se poate observa o anumită prudență în abordarea chestiunii evreiești, din care răzbate, din când în când, doar suspiciunea. Referirile la evrei sunt relativ puține, în mod cert mai puține decât cele referitoare la romi. Nu se spun foarte multe, dar „s-ar cuveni să știm mai multe"... Alteori, Făcăoaru punea la îndoială veridicitatea științifică, pornind de la originea autorului. Astfel a procedat chiar și în cazul lui

---

176 Ibidem, p. 355.

177 Ibidem, p. 355.

178 Idem, „Contribuție la studiul compoziției rasiale a studenților minoritari din România", *B.E.B.,* vol. IX, Cluj, 1938, p. 21.

179 Idem, „Valoarea biorasială a națiunilor europene şi a provinciilor româneşti...", p. 297.

180 Idem, „Cronică eugenică", *B.E.B.,* vol. VII, Cluj, 1936, p. 63.

Franz Boas, o autoritate în domeniul antropologiei la vremea respectivă: „rezultatele diferiților cercetători evrei, ale lui Boas printre alții, rezultate care n-au fost niciodată confirmate”[181].

*

Citindu-l pe Făcăoaru, devine evident faptul că eugenia și rasismul sunt două fețe ale aceleiași monede. Eugenistul clujean a reușit să depășească aproape toate barierele pe care bibliografia și sistemul instituțional le predestinaseră colegilor lui. Pentru Făcăoaru, „elita etnică”[182], dragă tuturor eugeniștilor, avea ca și condiție de posibilitate înlăturarea „minorităților balast”, deoarece resursele limitate nu trebuiau risipite fără discriminare. Ce este eugenia, dacă nu instituționalizarea practică și științifică a discriminării? De exemplu, Făcăoaru se plângea că prin reforma agrară „s-au împroprietărit până și țiganii”[183], iar săracii (aici nu face distincții etnice) sunt „predestinații prin deficiența însușirilor lor ereditare”[184]. Dar chiar dacă înlăturăm cuvântul „etnic”, presupunând că era o curiozitate a eugeniei românești, lăsând doar conceptul vag de „elită biologică”, avem de a face cu o „luptă de clasă” dusă cu argumente „biologice” – de fapt, cu prejudecăți. Iar, în funcție de autor, această luptă de clasă era mai extinsă sau mai restrânsă. Unii eugeniști includeau în clasa biologică inferioară și femeile, alții doar feministele[185]. Unii preferau criterii considerate astăzi economice, alții adăugau criterii sociale. Ar trebui să ne mire faptul că unii adaugă printre „criteriile biologice” și religia sau limba bunicilor?

---

181 Idem, „Privire asupra congresului internațional de antropologie şi etnologie din Copenhaga 1938”, *B.E.B.,* vol. IX, Cluj, 1938, p. 378.

182 Moldovan, *Biopolitica,* Cluj, 1926, *apud* Făcăoaru, *Antropologia în stat...,* p. 51.

183 Făcăoaru, *Antropologia în stat...,* p. 51.

184 Ibidem, p. 44.

185 Veturia Manuilă, „Situația femeii în societatea modernă şi feminismul”, *B.E.B.,* vol. II, Cluj, 1928, pp. 189-192.

3.3. *Appendix:* Colaboratori și epigoni ai lui Iuliu Moldovan

3.3.1. Ovidiu Comșia

Leon Daniello propunea, din rațiuni de propagandă, ca biopolitica „să fie venerată în aceeași măsură ca religia"[186]. Ovidiu Comșia poate fi privit ca un fel de mic teolog pentru această „religie cetățenească"[187]. Limbajul său plastic și abilitatea de a se juca cu metafore din diverse domenii dau un plus de violență limbajului său extremist, cu toate că per ansamblu activitatea sa științifico-publicistică (uneori fantastico-publicistică) nu iese foarte mult din cadrele definite de președintele *Astrei*, Iuliu Moldovan.

Nu se poate stabili cu certitudine ce l-a determinat pe Comșia să traducă discursul raționalist eugenist în termeni religioși. Fie din rațiuni de propagandă, pentru a facilita înțelegerea eugeniei de către un public presupus tradiționalist și religios, fie din sensibilități personale – astfel, prin jocul de metafore transpare *background*-ul cultural și opțiunile autorului. Deci, fie folosește tradiția pentru a legitima eugenia, fie invers. În cazul lui Comșia, adevărul probabil că se află la mijloc, autorul exprimându-și adeziunea față de „reacțiune" folosind uzanțele limbajului extremist românesc, dar fără a cita (și legitima) vreo autoritate în domeniu. Miza, care transpare de-a lungul tuturor articolelor sale (atât în cele temperate cât și în cele radicale), consta în restaurarea „valorilor (biologice ale) satului românesc" amenințate de modernism și democrație, deoarece modernismul distrugea „nota biologică pe care familia trecutului o cultiva instinctiv"[188]. Așadar, ca bun sălbatic,

---

186 Daniello, „Combaterea bolilor sociale în mediul rural. II…", p. 78.

187 Ovidiu Comșia, „Biologia familiei I", *B.E.B.,* vol. V, Cluj, 1934, p. 198.

188 Ibidem, p. 198.

cu frică de dumnezeu și înzestrat cu înțelepciune biologică, țăranul român era în contact atât cu cerul, cât și cu pământul. Iar această dublă experiență, plină de învățăminte, era pusă în pericol de noile valori, care bântuiau mințile eugeniștilor aflați în căutare de antidot. Eugenistul nu făcea altceva decât să lupte cu mijloace moderne împotriva modernității. Iar dacă printre instrumentele de lucru moderne se mai strecurau și niște elemente din recuzita discursului tradițional sau religios, rezultatul nu putea fi decât un plus de vigoare pentru noua doctrină.

„Epidemia modernistă" se transmitea „prin persoane contaminate în patria de origine, prin ziare, cinematografe, etc."[189]. Această epidemie cu viruși „moderniști" și „democratiști" afecta inclusiv sistemul imunitar al satului și putea produce „compromiterea plasmei ancestrale, prin diminuarea numerică a aristocrației biologice, singura creatoare de cultură"[190]. Cum anume? Prin faptul că inclusiv pe aceste meleaguri binecuvântate de natură și dumnezeu, „sterilitatea a devenit modă, iar avortul una din marile preocupări ale familiei"[191]. Atenția autorului s-a îndreptat spre instituția familiei (mai ales spre rolul femeii), cea mai afectată de valorile moderne și cea mai „biologică" instituție tradițională, deoarece avea ca principală funcție reproducerea biologică a neamului.

Renegocierea modernă a rolului femeii trebuia plasată „în opoziție cu dezideratele familiei și cu necesitățile biologice ale neamului, ale rasei și speciei"[192]. Dacă în paginile buletinului se pot regăsi voci feministe temperate (Izabela Sadoveanu) și „femeniste" tradiționaliste (Veturia Manuilă) sau încercări de a împăca și capra /țapul și varza (Gheorghe Preda), Ovidiu Comșia se regăsește printre aceia care doreau o reinstaurare a

[189] Ibidem, p. 192.
[190] Ibidem, p. 192.
[191] Ibidem, p. 192.
[192] Idem, „Biologia familiei IV. Biologia sexelor", *B.E.B.*, vol. VI, Cluj, 1935, p. 135.

prerogativelor bărbatului – vorba colegului său, Râmneanțu, femeia trebuia „readusă în casă”[193]. Pentru Comșia, femeia trebuia să fie subordonată interesului speciei. „Pusă de destin în serviciul vieții, dorințele și năzuințele ei se epuizează în jurul atributelor de soție și mamă”[194]. Și, pentru că „procreațiunea și grijile materne rețin femeia în cadrul îngust al concretului”[195], adică acolo unde specia are interesul să o plaseze, genialitatea urma a fi rezervată exclusiv bărbatului și celor „în flagrantă opoziție cu maternitatea”[196]. Iar aceasta într-un cadru în care nu era permis ca sterilitatea să devină modă. Același purtător de cuvânt al speciei constata cu satisfacție că „orgasmul femeii e un corolar, apreciat desigur, dar facultativ și, în același timp, inutil interesului speciei”[197]. Așadar, individualismul, democrația și plăcerile nu puteau decât să dăuneze poporului creând, printre altele, iluzia că și femeia este om, asemeni bărbatului.

Ca „depozitară a plasmei ancestrale”[198], familia nu trebuia să fie ceva care privește doi indivizi, ci trebuia tratată precum o chestiune cât se poate de serioasă, o chestiune națională.[199] Așadar, nu doar familia trebuia să-și bage nasul și să binecuvânteze alegerea partenerului/partenerei, ci întreg poporul, deoarece fiecare nouă familie producătoare de copii putea afecta „aspirațiunile noastre la perfecțiune biologică și confort social”[200] iar „inferioritatea odată creiată devine ereditară”[201]. Această asumpție era dovedită folosind genealogiile „clien-

193 Râmneanțu, „Măsuri de politică demografică şi politică demografică totalitară”, *B.E.B.,* vol. XI, Cluj, 1940, p. 49.

194 Idem, „Biologia familiei VI. Din biotipologia femeii”, *B.E.B.,* vol. VI, Cluj, 1936, p. 33.

195 Comşia, „Biologia familiei IV”, p. 135.

196 Ibidem, p. 134.

197 Ibidem, p. 133.

198 Idem, „Biologia familiei III. Biologie şi ereditate”, *B.E.B.,* vol. VI, Cluj, 1935, p. 28.

199 Ibidem, p. 29.

200 Ibidem, p. 28.

201 Ibidem, p. 35.

ților parchetului"[202]. Cu alte cuvinte, cititorii lui Comșia nu trebuiau să se mire de „faptul că tocmai familia e instituția asupra căreia se concentrează toate atențiile programului biopolitic"[203].

Deci, în ce consta această religie cetățenească, eugenică și familistă? Pe un prim nivel, de suprafață, avem de a face doar cu un joc de metafore, mai mult sau mai puțin reușit. Autorul aborda cu stângăcie teme precum „taina biologică"[204] sau „sacramentul biologic"[205]. Până aici, este de găsit doar un discurs care nu produce absolut nimic, cu excepția unor formulări și conexiuni bizare care captează atenția și ajută la memorarea unor idei din discursul eugenic. Însă, acest experiment ludic capătă sens abia în momentul în care, pătrunzând pe domeniul sexualității, autorul a prins într-un mănunchi cognitiv atât biologicul cât și socialul, trecând prin religie.

Introducând conceptul „dotă biologică"[206], autorul a produs explicații extrem de plauzibile (pentru epocă) privind eliminarea conceptului „libertate de alegere" în cazul parteneriatului matrimonial. În acest cadru ideologic, devenea cât se putea de clar de ce o astfel de uniune nu trebuia să privească doar doi indivizi, ci întreaga familie, plus poporul. Dacă fiecare individ avea de oferit o dotă biologică, toată chestiunea mariajului trebuia să fie un fel de economie a viitorului, de gestiune a genelor, „un contract biologic încheiat între două linii de descendenți"[207]. În acest caz, indivizii erau doar ambalajul, purtători de gene, responsabili sau care trebuiau responsabilizați prin sancțiuni sociale (sau de altă natură). Subiectul îndreptățit să decidă era gena – foarte vag reprezentată de individ, mai bine reprezentată de familie și mult mai bine

---

202 Ibidem, p. 35.
203 Ibidem, p. 35.
204 Idem, „Biologia familiei I", p. 198.
205 Ibidem, p. 198.
206 Ibidem, p. 198.
207 Ibidem, p. 198.

reprezentată de știință și popor. Iată o „motivare biologică a nemuririi”[208]! Gena nu putea fi decât nemuritoare, mereu identică cu sine prin indivizii aparent diferiți, dar cu certitudine trecători. Iar, în acest cadru, putea avea loc „realizarea biologică a paradisului biblic”[209], printr-o bună gestionare a stocului genetic, evitând „dominațiunea infra-omului”[210] și prin selectarea continuă a celor „aleși”.

*

Totuși, Ovidiu Comșia și-a descoperit această vocație doar după 1933 – iar descoperirea nu a durat foarte mult. Până la acest moment de cotitură (în politica europeană), a fost un eugenist temperat, urmându-l pe Iuliu Moldovan în critica „aspectului zootehnic”[211] al diverselor legislații eugeniste (mai ales legislația „eugenistă” spartană) și pe Mihai Zolog în pesimismul privitor la implementarea eugeniei într-un mediu tradiționalist ostil[212].

Un moment de ușoară revenire, după entuziasmul post ’33, s-a datorat impactului pe care l-a avut curajoasa lucrare a lui P. P. Negulescu[213], care punea serios în discuție atât fundamentele științifice ale rasismului, cât și fundamentele politice, dezvăluind aservirea acestei doctrine intereselor germane. În articolele din 1936, Comșia cita și reproducea idei din lucrarea lui Negulescu. De asemenea, și-a nuanțat opiniile anterioare și a apelat la instrumentele conceptuale ale lui Lucian Blaga și Otto Weininger pentru a concepe un fel de „rasă stilistică”. În acest fel, Comșia s-a apropiat, din nou,

---

208 Ibidem, p. 198.
209 Ibidem, p. 199.
210 Ibidem, p. 199.
211 Idem, „Prostituția. Definiția, originea şi aspectele ei istorice”, *B.E.B.,* vol. III, Cluj, 1929, p. 380.
212 Zolog & Comşia, „Consultațiunile prenupțiale şi certificatele prenupțiale”, p. 129.
213 P. P. Negulescu, *Geneza formelor culturii,* Editura Eminescu, Bucureşti, 1986.

de curentul oficial moderat al buletinului, realizând un balans între cultură și biologie, între valorizarea amestecului și valorizarea omogenității. Pe scurt, am putea spune că, per ansamblu, autorul prefera omogenizarea (inclusivistă) mai degrabă decât omogenitatea (exclusivistă). Folosindu-se de conceptul „matcă stilistică”[214], autorul a imaginat un fel de „matcă a variabilității a cărei limite se îndepărtează (amestec rasial și etnic) și se îngustează (stabilizare prin selecțiuni interioare), fără să atingă nici risipirea în neant nici mumificarea biologică”[215]. Cu alte cuvinte, rasismul era, în mod paradoxal, la fel de dăunător „rasei” precum indiferența totală față de problema populației. Comșia a revenit, cu această ocazie, la obișnuita critică a eugeniei spartane: „Sparta a devenit un sat risipit într'un deșert de ruine”[216] iar „crepusculul spartan e lipsit de orice décor de civilizație”[217]. Cu alte cuvinte, ceea ce făcea bine „biologiei” nu făcea întotdeauna bine civilizației, iar vigoarea și viitorul unui neam depindeau de ambele dimensiuni ale umanității.

În această optică, „anarchia genetică”[218] nu putea constitui o problemă decât în cadrul democrației de import, modernă și individualistă sau în cadrul orașului, „marele cremator etnic”[219]. Însă într-un regim „de mână tare” se putea „potoli noianul de vârtejuri centrifuge și condensa eforturile parțiale”[220]. Mai mult, valorile culturale erau prezentate, în 1936, ca produse al amestecului. Culturile păreau a se dezvolta în „punctele de confluență plurirasială”[221], iar ascensiunea părea a începe „tocmai în punctul de contopire biologică”[222].

214 Comşia, „Neamul regenerat”, *B.E.B.,* vol. VIII, Cluj, 1937, p. 304.
215 Idem, „Spațiul biologic II”, *loc. cit.,* p. 190.
216 Idem, „Destinul în perspectiva istoriei şi biologiei”, *B.E.B.,* vol. IX, Cluj, 1938, p. 11.
217 Ibidem, p. 7.
218 Comşia „Spațiul biologic I”, *B.E.B.,* vol. VII, Cluj, 1936, p. 332.
219 Idem, „Spațiul biologic II”, p. 190.
220 Idem, „Spațiul biologic I”, p. 332.
221 Ibidem, p. 323.
222 Ibidem, p. 323.

Anarhia genetică putea face posibile extremele, urcușurile și coborâșurile. În acest sens, era pomenit ca exemplu „genialul hibrid Goethe”[223], un nume bun pentru a gira efectele pozitive ale *mâinii invizibile*, care trebuia să acționeze inclusiv pe piața genetică. Fără anarhie, neamul era un fel de „instrument cu o singură coardă; incapabil de armonii și disonanțe”[224]. În această perioadă, Comșia pare să relativizeze totul. Cine nu i-a citit textele anterioare (și cele din preajma războiului) poate crede că era un relativist cultural care crede mai degrabă în „mama cultură” decât în „mama natură”. Până și testele de inteligență, cu care (chiar și în zilele noastre) rasiștii dovedesc „științific” inegalitățile în privința înzestrărilor biologice, erau considerate ca fiind biasate cultural. În termenii lui Comșia, aceste teste de inteligență purtau „reflexele mediului”[225]. În acest sens, superioritatea rasială devenea doar o chestiune de propagandă, de putere economică sau de arie de circulație a limbilor marilor rase superioare. În timp ce rasele superioare mici rămâneau ignorate. Oricum, toate rasele erau sau pretindeau a fi, în felul lor, superioare:

> „În timp ce calitățile omului nordic sunt difuzate spre toate cele patru puncte cardinale printr'o imensă publicitate, calitățile celorlalte rase rămân înmormântate în tăcerea unor volume ignorate”[226]

Comșia pare să fi uitat că în 1934 reproducea fără jenă ideile lui Gobineau: „declinul culturilor se solidarizează cu crepusculul biologic al rasei, cu devalorizarea specificului arian, prin scădere numerică și diluții de sânge”[227], în încercarea de a atribui un „timbru arian (nordic)”[228] românului. Pentru a

---

223 Ibidem, p. 329.
224 Idem, „Spațiul biologic II”, p. 190.
225 Idem, „Spațiul biologic I”, p. 323.
226 Ibidem, p. 322.
227 Idem, „Biologia familiei II”, *B.E.B.*, vol. V, Cluj, 1934, p. 304.
228 Ibidem, p. 303.

întregi tabloul relativist, Comșia și-a nuanțat drastic inclusiv afirmațiile despre sexualitate.

> „întreaga clasificare a sexului în masculin și feminin, e, științific, arbitrară. Masculinul și femininul nu formează decât extremele ideale ale unei game cu un nesfârșit colorit intermediar”[229].

Însă, astfel de afirmații, preluate din recuzita conceptuală a lui Otto Weininger, se pretau la nenumărate interpretări, fără a-l pune pe autor într-o situație jenantă, în cazul în care contextul politic se schimba dramatic, iar știința trebuia să dea cezarului ceea ce e al cezarului. Astfel, toate nuanțările din perioada sa „critică” au fost întoarse spre finalul anului 1938. Autorul a reluat „străvechea tactică a retragerii în biologie”[230], propunând o „nuanțare biologică”[231] a tuturor disciplinelor. Motivul turnurii biologice a fost dezvăluit de către autor ca fiind unul politic: „O mare personalitate poate grăbi desăvârșirea. Istoria Germaniei ar fi parcurs desigur același drum cu sau fără Hitler, numai nu în același ritm.” Iar Comșia nu se putea opune noului ritm al istoriei. Erau „răscruci” care puteau schimba „din temelii cursul evoluției unui popor”[232], iar aceste răscruci ale practicii cereau un echivalent în teorie, cereau o reeditare „în termeni noui”[233]. Ca urmare, „ajustarea etnică[234]” a științelor a devenit „o stringentă poruncă”[235]. Astfel, conceptul social trebuia „înlocuit prin conceptul etnic,

---

229 Idem, „Spațiul biologic I”, pp. 329-330.

230 Idem, „Biologia în interpretarea istoriei”, *B.E.B.,* vol. IX, Cluj, 1938, p. 260. Comșia atribuie această tactică poporului român, care a reușit astfel să înfrângă fără arme, deci biologic, toate marile imperii care l-au însoțit în cariera sa de popor biopolitic, de-a lungul istoriei.

231 Ibidem, p. 256.

232 Idem, „Elita etnică”, p. 1.

233 Idem, „Din evoluția doctrinei sanitare”, *B.E.B.,* vol. XII, Sibiu, 1941, p. 10.

234 Ibidem, p. 10.

235 Ibidem, p. 10.

economia financiară prin economia umană"[236]. Iar în „noua țară" în care totul se zidea „pentru veac"[237], „durerile biologice ale neamului"[238] trebuiau să iasă la iveală. Comșia s-a stins din viață odată cu încheierea veacului lui Hitler din România, în 1944[239], fără să fie nevoit să aibă de-a face cu noul cezar pentru a-și dovedi vigoarea și înțelepciunea biopolitică.

3.3.2. Petre Râmneanțu

Spre deosebire de restul eugeniștilor, Râmneanțu prefera să numere și să măsoare. A fost prolific în producerea de statistici, zgârcit în interpretarea lor. De obicei, atenția lui se concentra, bineînțeles, asupra satului, „rezervoriul demografic al unei țări"[240]. În schimb, îngrijorarea avea ca obiect orașul, ca mormânt al rasei. Interesul său se îndrepta spre rescrierea trecutului și viitorului țării, ambele direcții având o miză etno-politică pentru prezentul în care își desfășura activitatea.

Relativ la trecut, argumentația lui urma întocmai discursul lui Făcăoaru, demonstrând că secuii trebuiau să fie români prin origine. Însă dacă Făcăoaru se ocupa de măsurători facio-craniene, pentru a postula asemeni personajului de ficțiune Dracula faptul că „sângele este viața", Râmneanțu se ocupa la propriu de sânge: „sângele este izvorul real, poate chiar unic, care a rămas nemodificat de intemperiile vremurilor și care ne va elucida originea etnică a secuilor"[241]. Deoarece metodele „somatometrice" nu au dat rezultate foarte concludente, analiza comparativ-statistică a repartiției grupelor de sânge

236 Ibidem, p. 10.
237 Ibidem, p. 4.
238 Ibidem, p. 10.
239 *B.E.B.,* vol. XV, Sibiu, 1944, p. 124.
240 Râmneanțu, „Efectul exodului populației noastre dela sate la orașe", p. 295.
241 Râmneanțu & David, „Cercetări asupra originii etnice a populației din Sud-Estul Transilvaniei pe baza poziției serologice a sângelui", *B.E.B.,* vol. VI, Cluj, 1935, p. 40.

la diverse populații rămânea ultima încercare care ar fi putut elucida misterul originii.

Relativ la viitor, preocupările lui Râmneanțu se îndreptau spre puritatea periclitată a neamului, deși nu obișnuia a folosi astfel de termeni. În acest sens, căsătoriile mixte, în special cele dintre români și maghiari, erau prezentate ca un dublu pericol. În primul rând, era deosebit de îngrijorător faptul că 23,3% dintre bărbații români din orașele transilvănene se căsătoreau cu femei maghiare. „Aceste femei execută un adevărat rapt din neamul românesc”[242]. În al doilea rând, aceste căsătorii mixte se presupunea că produceau un capital biologic inferior, deoarece „se crede, că recurg la acest amestec, în majoritate numai acelea care au rămas după selecția făcută de unguri”[243]. Trecând peste metodologia care se baza pe faptul că „se crede”, a doua afirmație este problematică, deoarece intră în conflict cu cea dintâi. Cum se întâmplă de obicei, două motive sunt mai puțin convingătoare decât unul singur, dezvăluind mai degrabă dorința autorului decât eventualele concluzii empirice. Din moment ce bravii români au colectat ceea ce rămăsese după selecție (adică s-au ales, într-o astfel de logică, cu femeile cele mai lipsite de caracter, voință și, eventual, dragoste de neam), autorul nu ar trebui să-și facă probleme în privința românizării progeniturilor. Autorul ar trebui să le ofere toată recunoștința pentru sacrificiul patriotic prin care au scos din circuit 23,3% dintre „producătoarele de minoritari”. Rapt din neam ar fi doar în cazul în care românii le-ar fi ales pe cele mai virtuoase, după o infiltrare diabolic organizată. Propunerea ca, după modelul german, copiii rezultați să fie „obligați a frecventa școli românești”[244] era, așadar, futilă. Mai „realistă” (bineînțeles, tot în logica discursului) era

[242] Râmneanțu, „ Problema căsătoriilor mixte în orașele din Transilvania în perioada dale 1920-1937”, *B.E.B.*, vol. VIII, Cluj, 1937, p. 323.
[243] Ibidem, p. 326.
[244] Ibidem, p. 336.

propunerea referitoare la obligarea celor care depind de stat să se căsătorească „numai cu romānce din naștere”[245].

Râmneanțu își legitima cercetările implicit, prin „dezvăluirea” unui trecut care trebuia să fie pe placul puterii (care, indiferent de orientare, a avut întotdeauna în epocă o puternică componentă naționalistă) și explicit, prin oferirea de sugestii și chiar a unui model de „om nou” pentru viitor. Omul nou era, de fapt, bărbatul epocii care părea interesant pentru autor. Bărbatul lui Râmneanțu era obținut din media serială a bărbaților măsurați, cântăriți și numărați în județul Turda. Și era frumos, precum „Apollo din Belvedere”[246], doar că avea membrele mai scurte. De asemenea, părea a fi foarte apropiat de bărbatul italian – bine cotat printre preferințele autorului. „Bărbatul Român Medionormal” era un fel de reper viu care trebuia să servească ca „element de bază în străduința creierii unui om nou”[247].

Aproape toate afirmațiile *râmnențiene* cu caracter „general” dezvăluie orientarea „tradiționalistă” a autorului în privința desenării rolului femeii. De fapt, femeia nu trebuia să existe decât în măsura în care putea fi „readusă în casă”[248], printre celelalte obiecte cu funcții domestice în cadrul familiei. Femeia trebuia să fie obiectul care, de obicei, era tranzacționat între tată și soț. Exista, în sensul unei demnități sociologice, doar familia și bărbatul, ca purtător de cuvânt al acesteia. Femeia trebuia „să accepte o stare de supunere absolută față de soț și tată, adică să se considere inferioară spiritual, cultural și economic, cum de fapt au demonstrat toate cercetările, că e”[249].

---

245 Ibidem, p. 336.

246 Idem, „Bărbatul Român Medionormal. Determinare metrică pe 1177 de bărbați din Plăşile Iara şi Baia-de-Arieş, județul Turda”, *B.E.B.,* vol. XIII, Sibiu, 1942, p. 35.

247 Ibidem, *l. cit.*

248 Idem, „Măsuri de politică demografică şi politică demografică totalitară”, p. 49.

249 Ibidem, p. 48.

Sursa de inspirație a textelor dubioase din cariera lui Râmneanțu era ideologia fascistă, girată de succesele biopolitice ale Germaniei și Italiei în ceea ce privește „excedentul natural"[250] de populație, restaurarea valorilor spirituale, întărirea instituției familiei și a încrederii în viitor[251]. Autorul prefera și cunoștea mai bine modelul italian, deși nu deplângea faptul că „Germania pentru ași asigura o omogenitate rasială a eliminat un număr însemnat de evrei din țară, iar celor rămași le-a exclus posibilitatea de încrucișare cu elementul autohton"[252]. Totuși, spiritul critic nu lipsea cu desăvârșire. În același articol, era semnalat un paradox în privința politicii și discursului politic german și italian. Aceste țări sărăcite și distruse de război aveau o politică puternic îndreptată spre creșterea fertilității locuitorilor ei. În pofida acestor realități, conducătorii acestor țări aveau „senzația că [respectivele țări] sunt suprapopulate și luptă fățiș din toate puterile pentru spațiu vital"[253].

În ciuda acestor „contribuții științifice", Râmneanțu și-a continuat cariera discretă și în perioada comunistă, ca lector și cercetător al Institutului Politehnic din Timișoara[254]. În plus, a continuat să „lumineze" cercurile intelectuale, până în anii 1980, prin conferințe ținute în cadrul Uniunii pentru Științe Medicale[255].

3.3.3. Gheorghe Vornica

Spre deosebire de Râmneanțu, Vornica a avut o carieră mult mai scurtă, deoarece a murit mai repede. Tânărul doctorand al lui Iuliu Moldovan și-a dat viața pentru patrie în noiembrie 1942, la câteva luni după susținerea tezei. O parte din teza

---

250 Ibidem, p. 50.
251 Ibidem, p. 45.
252 Ibidem, p. 42.
253 Ibidem, p. 35.
254 Bucur, *op. cit.,* p. 300.
255 Ibidem, p. 69.

lui de doctorat, de mare interes eugenic, a fost publicată în paginile *Buletinului eugenic și biopolitic*. Teza integrală a fost publicată după căderea comunismului, alături de alte texte de valoare similară.[256] Teza poartă titlul „Naționalismul biopolitic al lui Eminescu". Se poate observa că tot ceea ce ieșea din mâna lui Moldovan trebuia să se numească *biopolitic*, la fel cum tot ceea ce se înfăptuia în stat în timpul războiului trebuia să se numească *totalitar*. Pentru că a disecat gândirea poetului, tânărul obține titlul de „doctor în medicină și chirurgie"[257].

Potrivit lui Vornica, „Eminescu a fost cel mai mare reacționar al Românilor de pretutindeni"[258]. Acest fapt făcea interesantă pentru domeniul medicinii „gândirea biologică"[259] a marelui poet. Deoarece, asemeni naționalismului, biopolitica „a apărut ca reacțiune împotriva politicei care nesocotește legile vieții, [...] batjocorește diferențele de rasă"[260]. Iar dacă la început a fost un fel de „glas în pustiu [...] biopolitica a primit astăzi confirmarea timpului și consfințirea vieții"[261]. Aș interpreta aceste afirmații ca un fel de undă verde primită de Vornica din partea lui Iuliu Moldovan pentru a fi cu câteva grade mai entuziast decât maestrul, care avea o situație politică puțin mai complexă.

Sub privirea atentă a tânărului medic, ceea ce conta din trecutul României apărea în felul următor: „Eminescu în presă, Conta în Cameră și Alecsandri în Senat"[262] au condus reacțiunea „împotriva tăgăduirei sau nesocotirei naționalității"[263], cu ocazia discuțiilor de la 1878 privind acordarea cetățeniei evreilor. Abordând o astfel de temă, Gheorghe Vornica a făcut

---

256 Gh. Vornica, Ș. Milcoveanu, A. I. Hossu, T. Perţ, *Biopolitica Eminesciană,* Tipografia Crater, fără an.
257 *B.E.B.,* vol. XIII, Sibiu, 1942, p. 68.
258 Vornica, Milcoveanu, Hossu & Perţ, *op. cit.,* p. 23.
259 Ibidem, p. 29.
260 Ibidem, p. 25.
261 Ibidem, *l. cit.*
262 Ibidem, p. 130.
263 Ibidem, p. 12.

prima (și ultima) legătură clară între discursul rasist de la Cluj și discursul antisemit de orientare cuzistă. *Naționalitatea în artă* de A. C. Cuza apărea printre puținele titluri din lista bibliografică. Cuza era folosit ca dublă autoritate: în opera marelui poet și în domeniul naționalismului. Totuși, influențele cuziste ocupă un spațiu limitat, autorul încercând să fie cât mai biopolitic în alegerea citatelor eminesciene:

> „Rasă străină, neasimilabilă, care trăiește din specularea muncii altora, elemente fără de patrie și fără naționalitate, evreii apar acolo unde se întâlnește pseudoliberalismul cu semi-civilizația”[264]. „Ca și național-socialismul de azi, Eminescu susține că Evreii sunt o rasă care nu se asimilează și care viciază organismul popoarelor cu care vin în contact”[265].

Trebuie precizat faptul că, din punct de vedere sociologic, textul lui Vornica nu are aceeași valoare precum lucrările celorlalți eugeniști. Are mai degrabă valoare de simptom, indicând personajele și ideile din anturajul lui Iuliu Moldovan. Trebuie privit ca simptom și nu ca sursă a unor manifestări rasiste, deoarece lucrarea a fost publicată doar parțial, într-un singur număr, iar scurta viață (inclusiv publicistică) a autorului nu a putut influența foarte mult publicul cititor de eugenie. Teza de doctorat care a zăcut în arhivă până după 2000 a fost publicată (anul nu apare) de către un grup de naționaliști entuziaști în volumul *Biopolitica Eminesciană*. Considerată de către entuziaști ca fiind „cea mai valoroasă și mai ilustră teză de doctorat din Istoria Medicinei Românești”[266], opera lui Vornica era cel mult o variațiune radicalizată a temelor și ideilor preluate de la Iuliu Moldovan (mai ales pp. 18-25) și Ovidiu Comșia (mai ales pp. 24-26). Preluând fără discernământ ideile fluctuante ale lui Comșia, Gheorghe Vornica a reușit performanța de a se prezenta ca fiind un biolog pentru care „ceea ce contează

264 Ibidem, p. 131.
265 Ibidem, p. 133.
266 Ibidem, p. 170.

este spiritul și sufletul”[267]. În (ideo-)logica lui, nu era tocmai o contradicție, deoarece „calitățile sufletești [erau] înnăscute rasei”[268], doar limba putea fi dobândită pe cale culturală. Prin această precizare, chiar dacă nu avea o acoperire științifică, se poate vedea că, în lectura lui Vornica, Eminescu a devenit pentru prima oară un rasist fără de nuanțe. Iar, în acest cadru explicativ, nimeni nu putea fi altceva decât ceea ce a decis „natura” să fie, întrucât „calitățile rasiale se transmit ereditar, individul nu are posibilitatea să evadeze din rasa lui”[269]. De asemenea, „patria, pământul strămoșilor”[270] nu trebuia a fi privită precum o chestiune supusă negocierii, ci ca un dat, asemenea părinților. Iar, din această perspectivă, devine foarte important să se răspundă corect la întrebările: Cine suntem noi? Care ne este patria? Răspunsul dat de Vornica era pe cât de simplu, pe atât de bizar: Cei care își pot revendica patria în acest spațiu sunt doar urmașii celebrului cuplu Decebal și Traian sau, folosind cuvintele autorului: „poporul român, născut pe acest pământ din vița nobilă a Împăratului Traian și a Craiului Decebal”[271]. Iar într-o formulare mai biologică, românii sunt produsul rezultat „din nobila prăsilă a Împăratului Traian și din neamul viteaz al Craiului Decebal”[272]. Iar aceasta se poate dovedi științific, folosind metoda Moldovan: „iată și științific, putem considera neamul românesc ca o mare familie”[273] deoarece un singur cuplu poate produce după 2000 de ani „două miliarde de urmași”[274].

Gheorghe Vornica trebuie înțeles în contextul în care, pentru a doua oară în decursul scurtei sale vieți, trebuiau produse argumente în litigiul teritorial cu Ungaria. Și, spre

---

[267] Ibidem, p. 24.
[268] Ibidem, p. 19.
[269] Ibidem, p. 16.
[270] Ibidem, p. 17.
[271] Ibidem, p. 85.
[272] Ibidem, p. 153.
[273] Ibidem, p. 22.
[274] Ibidem, p. 22.

deosebire de „natura eluzivă”[275] a rasismului lui Moldovan, care urmărea să contribuie la construcția unei tinere națiuni, rasismul lui Vornica urmărea să demonstreze existența unor distincții rasiale consistente și perene în această zonă care a favorizat amestecul chiar și în momentul în care omogenizarea devenise o modă. Iar singurele argumente favorabile românilor transilvăneni păreau a fi cele demografice – având un plus de consistență (în contextul epocii) dacă erau formulate rasial. Un astfel de demers, deși puțin mai coerent și elegant, fusese deja folosit de Aurel C. Popovici într-un context relativ similar ca miză teritorial-politică (1906). Prea puțin luată în serios, critica rasistă produsă de Popovici conținea un set de argumente extrem de explozive. Dat fiind faptul că folosea rasismul pentru a obține autonomia unui grup dominat politic, autorul a reușit să pună sub semnul întrebării puternicele argumente socialiste din cercul lui Karl Renner (1870–1950) care dezvăluiau legătura dintre rasism și interesele de clasă/rasă ale celor dominanți.[276] Folosind rasismul în slujba celor oprimați și antisemitismul împotriva intereselor maghiare, Popovici l-a pus în dificultate pe Friedrich Otto Hertz (1878–1964), un sociolog austriac de origine evreiască, a cărui critică părea a fi respectată în cercurile incipient eugeniste din Europa Centrală.[277] Popovici a integrat cât se poate de coerent argumente preluate de la Gobineau, Disraeli, Darwin, Spencer, Le Bon, Chamberlain și Amon pentru a demonstra că

---

275 Marius Turda, „Craniometry and Racial Identity in Interwar Transylvania”, în *Anuarul Institutului de Istorie „G. Barițˮ din Cluj-Napoca,* tom. XLV, 2006, p. 124.

276 Aurel C. Popovici, *Stat şi naţiune: Statele-Unite ale Austriei Mari: studii politice în vederea rezolvării problemei naţionale şi a crizelor constituționale din Austro-Ungaria*, Editura Albatros, București, 1997, p. 84.

277 Despre critica lui Friedrich Hertz vezi Paul J. Weindling, „Central Europe Confronts German Racial Hygiene: Friedrich Hertz, Hugo Iltis and Ignaz Zollschan as Critics of Racial Hygiene”, în Turda & Weindling, *op. cit*., pp. 263-267.

asimilarea putea fi imposibilă din punct de vedere biologic și periculoasă din punct de vedere politic.[278] Firul argumentativ al lui Popovici urmărea să susțină că distincțiile demografice trebuiau să fie clare, iar tot ceea ce făcea ca aceste distincții să se estompeze era rezultatul periculos al „panmixiei"[279]. Drept urmare, amestecul de populații nu era nicio soluție omogenizatoare pentru imperiu și nicio problemă pentru delimitarea lui corectă – deoarece, așa-numiții bastarzi deja existenți erau destinați pieirii. Volumul lui A. C. Popovici a fost tradus în limba română de către Petre Pandrea, și publicat în 1939. Influența lui Popovici se simte puternic în scrierile lui Vornica. În perioada în care Vornica își scria teza, se muncea din greu pentru a produce literatură științifică pentru export în scopul de a convinge noul stăpân al Europei în privința primatului rasei românești în Transilvania.

278 Popovici, *op. cit.*, pp. 67-85.
279 Ibidem, p. 83.

Administrație la București. O analiză a discursului juridic

– partea a 4-a –

4.1. „România Mare”. Antisemitismul și problema cetățeniei

Dacă acceptăm teza lui Eric Hobsbawm, potrivit căreia politica internațională după Primul Război Mondial poate fi caracterizată ca o „luptă a forțelor vechii ordini împotriva revoluției sociale”[1], putem să înțelegem în ce a constat șansa Marii Uniri. România a avut norocul să-și dubleze teritoriul speculând această situație tulbure, deoarece a fost poziționată din punct de vedere geopolitic ca fiind statul „de ordine” cu armata mobilizată în momentul în care „revoluția dădea cu coasa în Europa Centrală și de Sud-Est”[2]. Folosind *un criteriu de legitimitate statală* în raport cu Rusia și *un criteriu de legitimitate demografică* în raport cu Ungaria[3], România a obținut un maximum posibil în materie de teritorii. Ca efect secundar al acestui procedeu, „România Mare” s-a ales cu un mare număr de *minoritari*, pe care clasa politică se străduia să-l refuleze. „Situația sa agravat considerabil de la Războiu încoace, de oarece, îmbrățișând pe Frații desrobiți, am fost nevoiți să deschidem porțile României Mari, și paraziților, cari trăiau pe spinarea lor.”[4] Politicienii români au îndrăgit mai degrabă noile teritorii decât noii cetățeni. Acest fapt poate fi surprins cel mai bine dacă studiem delicata problemă a cetățeniei.

Cetățenia a reprezentat principalul instrument utilizat de politicienii români în privința „rezolvării” sau, dacă se poate spune, refulării problemei moștenirii multiculturale lăsate de

---

1 Eric Hobsbawm, *Era extremelor. O istorie a secolului XX,* Editura Cartier, Chişinău, 1999, p. 67.

2 Ibidem, p. 39.

3 *Cf*. Sorin Alexandrescu, *Paradoxul român,* Editura Univers, Bucureşti, 1994, pp. 59-62.

4 Paulescu, „Cauzele manifestațiilor studențești”, în *Apărarea Națională. Organ al „Uniunei Naționale Creștine”*. Apare la 1 și 15 ale fiecărei luni, București, No. 20, 15 Ianuarie 1920, p. 17.

imperiile Austro-Ungar și Țarist. *Pattern*-ul a fost preluat și reutilizat din experiența de după 1878 privind „rezolvarea legală" a chestiunii evreiești (vezi 1.3). Exista modelul legal de a echivala un ne-dorit cu un ne-cetățean și exista un corpus de texte care legitima procedura. Am putea spune că românii erau mai pregătiți sufletește pentru a „lupta" cu evreii decât cu celelalte neamuri conlocuitoare – totuși, nu trebuie neglijată pregătirea ceva mai complexă a ardelenilor și sensibilizarea pe care aceștia au produs-o în Vechiul Regat chiar înainte de Unire. Cum am mai spus, ceea ce face diferența dintre antisemitism și celelalte xenofobii, locale și trecătoare, este memoria acumulată. *Training*-ul milenar al creştinilor și bibliografia „de specialitate" mereu la îndemâna formatorilor de opinie îi transformă în adversari redutabili în fața „năvălitorilor" neînarmați, indiferent dacă (sau, mai ales, atunci când) frontierele statelor se modifică și „stăpânii" se schimbă. Chestiunea evreiască din perioada interbelică poate fi văzută în România ca fiind vârful aisbergului reprezentat de chestiunea mai complicată și mai delicată a cetățeniei, în care s-au împletit politica națională (naționalistă) și politica internațională.

Cel puțin până spre finalul Dictaturii Regale, politicienii români au avut impresia că se află în fața unui proces milenar care poate fi grăbit, că erau călare pe istorie și puteau „repara" „nedreptățile trecutului". Iar faptul că teritoriile locuite de români erau presărate cu alte neamuri era o astfel de nedreptate care trebuia reparată. La București era reprodusă îngrijorarea clujenilor sau ieșenilor în privința „înstrăinării" orașelor și a păturii educate. Dar la o altă scară. „Înstrăinate" erau provinciile, iar poporul trebuia unificat sufletește: *Am făcut România Mare, acum trebuie să-i facem pe români*. Această parodiere a lui Masimo d'Azeglio[5] descrie cât se poate de plastic ceea ce discursul politic românesc refuza să spună, dar reușea să facă.

---

[5] Masimo d'Azeglio *apud* Eric Hobsbawm, *Era capitalului,* p. 110.

O observație similară îi aparține Irinei Livezeanu[6], care se referă, în special, la metoda *incluzivă,* de uniformizare prin „unificarea sufletească”[7] realizată prin școală; dar poate fi extinsă și la metodele *excluzive,* juridice, de unificare prin eliminarea din „corpul națiunii” a cetățenilor nedoriți. Românii puteau fi „făcuți” atât prin adunare, cât și prin scădere. Politicianul modern, hrănit cu cifre, citea statistici și se îngrijora, apoi se pune pe treabă. „Doctorul cărămidă”[8] care construia în ritm alert școli puse în mișcare de „suplinitori” acționa în aceeași direcție cu doctorii în drept care căutau în textele Tratatelor de Pace „portițe” prin care să scoată de la „socoteală” un număr cât mai mare de „neasimilabili”.

*

„Reconquista” interioară a României a fost un fel de bătălie dusă de către instituțiile statului (la modul cel mai vizibil) mai ales prin intermediul legislației privind cetățenia. Fundalul problemei cetățeniei a fost generat atât de paradigma statului național, servită la pachet cu preferința pentru uniformizare, cât și de particularitatea locului – dată de faptul că se vorbea mai degrabă despre o istorie a românilor (din diverse state) decât despre o istorie a statului România (cu diverși locuitori). Chiar și după „reîntregire”, România continua să fie privită ca un spațiu etnic cu o geometrie variabilă și într-o oarecare măsură manipulabilă, dar care urma a se stabiliza într-un viitor pe cât posibil mai apropiat.

Problema propriu-zisă și sursa tuturor complicațiilor de această natură din perioada interbelică o reprezenta tocmai modul de formulare al problemei, formulare incompatibilă

---

6 Irina Livezeanu, *Cultură şi naţionalism în România 1918-1930,* Editura Humanitas, Bucureşti, 1998, p. 30.

7 Ibidem, p. 54.

8 „Doctorul cărămidă” este porecla ministrului liberal dr. Constantin Angelescu care a reuşit să atingă o medie de 1000 de şcoli construite anual în timpul ministeriatelor sale. (Livezeanu, *op. cit.,* p. 46).

cu noile realități teritoriale și greu compatibilă cu obligațiile internaționale pe care România le-a asumat prin semnarea tratatelor de pace după Primul Război Mondial: cetățenia română nu se dobândea *iure locis*, fiind, mai degrabă, o chestiune *iure sanguinis*. Cum s-ar zice, copiii cetățenilor moșteneau țara. În ceea ce îi privește pe ceilalți, cetățenia reprezenta „o simplă favoare”[9] care li se acorda după îndeplinirea anumitor condiții. Cea mai celebră inițiativă de acest gen a fost pusă în practică în februarie 1924 – rămânând până la sfârșitul perioadei baza de discuție în privința „rezolvării legale” a chestiunii evreiești. Este vorba despre *Legea privitoare la dobândirea și pierderea naționalității române*[10], cunoscută ca Legea Mârzescu, după numele celui care i-a stabilit termenii: G. G. Mârzescu, ministru al justiției la vremea respectivă. Interesant în această privință este faptul că oricât de „patriot” era legislatorul, antisemiții consecvenți obișnuiau să pluseze, ca efect al poziționării pe piață. Iar în cazul lui Mârzescu și a raportului dintre cei care erau în primul rând liberali și cei care erau în primul rând antisemiți, această poziționare echivala cu deschiderea unui conflict. În termenii lui Codreanu, gradul redus de violență înseamnă trădare:

> „Cea dintâi problemă care ni se punea era aceasta: cine trebuie să răspundă mai întâi? Cine sunt mai vinovați pentru starea de nenorocire în care se zbate țara: românii sau jidanii? Am căzut unanim de acord, că cei dintâi și mai mari vinovați sunt românii ticăloși, care pentru arginții iudei și-au trădat neamul. Jidanii ne sunt dușmani și în această calitate ne urăsc, ne otrăvesc, ne extermină. […] Ne-am pus de acord asupra câtorva elemente aflate pe linia trădării și am ales șase miniștri în frunte cu George Mârzescu. În sfârșit,

---

9 Expresia este preluată dintr-un (şi în spiritul unui) comentariu făcut de Alfred Juvara (profesor la Facultatea de Drept din Iaşi), în *Pandectele române. Repertoriu lunar de jurisprudență, doctrină şi legislație,* Editura „Monitorul Oficial şi Imprimeriile Statului”, B-dul Elisabeta 29, Bucureşti, 1937, Partea I, p. 41. În continuare, voi cita astfel: titlul repertoriului abreviat, anul, partea, pagina (*P. R.,*1937, I, p. 41).

10 *M. O.* nr. 41, 24 februarie 1924, pp. 1895-1901.

> venea și acel ceas în care, cei cu atitudini de canalie, care niciodată nu și-au imaginat că vor răspunde pentru faptele lor, într-o țară în care se considerau stăpâni absoluți, peste un popor incapabil de orice reacțiune, aveau să răspundă cu viața lor”[11].

Desigur, chestiunea cetățeniei ca instrument statal poate fi, și merită să fie, nuanțată. „România Mare” a cunoscut două legi *privitoare la dobândirea și pierderea naționalității române,* diferite în ceea ce privește atât stilul de elaborare, cât și mizele avute în vedere. Avem *legea din 23 februarie 1924* și *legea din 16 ianuarie 1939*, publicată în *M. O.* nr. 16 din 19 ianuarie 1939, republicată în numărul următor (17 din 20 ianuarie) din cauza unor erori inserate, modificată în 26 iulie 1939 (publicată în *M. O.* nr. 171 din 27 iulie 1939) și mai apoi în 19 octombrie 1939 (publicată în *M. O.* nr. 243 din 20 octombrie 1939). Potrivit acestor legi, naționalitatea română se transmitea în primul rând urmașilor biologici recunoscuți ai unui cetățean, indiferent de contextul producerii acestora sau de țara în care s-au născut (art. 1, al. 1, art. 2, al. a și b din Legea Mârzescu; art. 3, al. 1, art. 4, al. 1-4 din legea din 16 ianuarie 1939). Acest principiu a fost întărit de prevederea potrivit căreia adopțiunea nu trebuia să producă efecte în privința cetățeniei (art. 2, al. b; respectiv art. 5). Mai mult, principiul a primit o coloratură etnicizantă în Legea Mârzescu prin scutirea de stagiul de 10 ani necesar naturalizării românilor „de origină” cetățeni ai altor state (art. 19), coloratură care a devenit și mai evidentă în legea din 1939 când s-a introdus „recunoașterea” ca modalitate de dobândire a naționalității române în cazul celor care puteau fi considerați ca fiind de origine etnică români (art. 3, al. 4 și Cap. III). Această dispoziție vagă a fost oarecum clarificată de prima modificare adusă acestei legi, potrivit căreia „pentru stabilirea calității de român de origină, este suficient

[11] Codreanu, *Pentru legionari*, p. 169.

ca unul din părinți să fie de origină etnică românească"[12]. Din art. 60 se poate ușor dezvălui obișnuința legiuitorului de la 1939 (și eventualele discuții în jurul punctelor de interes) de a opera în detaliu cu distincții asupra grupurilor de încetățeniți: cei care primesc naționalitatea prin recunoaștere erau scutiți de taxa de 3.000 + 2.000 de lei.

Totuși, principiul biologizant a fost relativizat în Legea Mârzescu prin introducerea unor excepții, mai importante sau mai puțin importante. Prezint câteva mai sugestive, cu titlu de enumerare. Prin căsătorie, femeile străine primeau naționalitatea soțului român (art. 4), iar bărbații străini căsătoriți cu românce primeau dispensă de stagiu pentru naturalizare (art. 8, al. b). Faptul că femeia, care împrumuta numele soțului, era văzută ca mai asimilabilă a fost un fel de constantă a discursului juridic din epocă. De asemenea, printre excepțiile prezentate găsim scutirea de stagiu în cazul „străinilor" „născuți și crescuți în România până la vârsta de 21 de ani" (art. 9, al. a). Mai norocoși erau copiii „găsiți pe teritoriul României fără tată și mamă cunoscuți" (art. 3), deoarece erau „socotiți ca români". În acest ultim caz, putem spune că naționalitatea se dobândea *iure locis* (art. 1, al. 2). Legiuitorul de la 1939 a fost puțin mai sceptic în privința unor asemenea cazuri și, în consecință, mai coerent. Astfel, în cazul copiilor găsiți, se prezuma „până la proba contrarie că sunt născuți în România" (art. 5). Putem observa chiar și o schimbare în limbajul folosit în 1924 și cel din 1939, expresia „pe teritoriul României" fiind înlocuită cu expresia „în România", cu o sonoritate mai organicistă.

Sub directiva principiului biologizant care străbate spiritul reglementărilor în privința naționalității, *dispozițiile finale și tranzitorii* apar cu atât mai tranzitorii și excepționale. Aceste

12 „Decret-Lege pentru modificarea şi completarea unor dispozițiuni din legea privitoare la dobândirea şi pierderea naționalității române, publicată în *Monitorul Oficial* nr. 16 dela 19 Ianuarie 1939" Nr. 2.939, în *M. O.* nr. 171, 27 iul. 1939, p. 4644.

dispoziţii constituie principala miză a legii Mârzescu[13], întrucât se refereau la interpretarea şi aplicarea condiţiilor privitoare la problema minorităţilor prevăzute de mult discutatele tratate de pace. Respectivele dispoziţii încearcau să îmbine *modalitatea îngrăditoare şi greoaie de dobândire a naţionalităţii române* cu *obligaţia internaţională de a nu-i lăsa fără cetăţenie pe eventualii locuitori nedoriţi ai teritoriilor nou dobândite*. În plus, se încerca, pe această cale, minimizarea *efectelor secundare* ale reîntregirii. Considerată ca regulament de interpretare şi aplicare a condiţiilor tratatelor[14], Legea Mârzescu a modificat prin art. 56 (al. 1 şi 2) prevederile tratatelor în două privinţe, ambele având ca scop *micşorarea numărului noilor cetăţeni*. În primul rând, a fost înlocuită condiţia de a fi „stabilit" pe teritoriul provinciilor anexate din fostele imperii cu condiţia de a avea „domiciliul administrativ" (în Basarabia), respectiv „indigenatul" (în Bucovina, Transilvania, Banat, Crişana, Sătmar şi Maramureş). Chiar şi Victor Iamandi a recunoscut, în 1939, că această prevedere a creat „dificultăţile nenumărate, uneori de neînvins, de a produce dovada domiciliului în sensul apartenenţei, aşa precum această noţiune s'a interpretat [...]"[15]. În al doilea rând, Legea Mârzescu a modificat data la

---

13 Carol Iancu, *Evreii din România. De la emancipare la marginalizare (1919-1938),* Editura Hasefer, Bucureşti, 2000, pp. 96-102.

14 Este considerată astfel de către autorii legii din 16 ianuarie 1939 (vezi art. 62). Aceeaşi concluzie se poate trage şi din jurisprudenţa Înaltei Curţi de Casaţie care, în secţiunile reunite pentru a judeca constituţionalitatea legilor în fiecare caz în parte, a subliniat la toate cazurile soluţionate faptul că textul tratatelor are doar putere de lege organică şi „ca atare, poate fi amendată sau modificată printr-o altă lege organică." (*P. R.,* 1939, III, p. 213), iar toate legile româneşti ulterioare care au avut în vedere problema cetăţeniei „departe de a modifica principiul consacrat de tratatele de pace, n'au făcut decât să fixeze, după ce au reprodus textual acel principiu, regulile şi condiţiunile în cari se poate dobândi naţionalitatea română" (*P. R.,* 1939, III, p. 146).

15 „Referat către Consiliul de Miniştri" Nr. 151.275, în *M. O.* nr. 243, 20 oct. 1939, p. 5898.

care cei vizați trebuiau să îndeplinească condiția anterioară, fixând în acest sens data unirii fiecărei provincii.

Prin prisma acestor condiții, apar ca improprii toate afirmațiile juridice care susțineau că legea nu schimba spiritul prevederilor tratatelor – decât dacă îi privim pe locuitorii provinciilor anexate ca fiind legați de glie. Însă în secolul XX, realitatea era mult mai fluidă și strategiile de viață mult mai complexe. Dau doar un exemplu. Iacob Kernes a plecat pentru o vreme la Moscova, unde a lucrat ca judecător. S-a întors în Basarabia, potrivit vizei din pașaport, la 8 septembrie 1918. Fiind incapabil să ghicească viitorul, adică să prevadă că în 1924 se fixa drept condiție pentru supușii basarabeni ai fostului Imperiu țarist data de 27 martie 1918, Iacob Kernes a fost nevoit să obțină naționalitatea română prin „fraudă”[16].

În același spirit erau formulate și articolele 64 și 65 din Legea Mârzescu care se ocupă de „constatarea din oficiu a situației” de către autoritățile administrative. Aceste autorități trebuiau să constate și să decidă[17] asupra întrunirii condițiilor și să întocmească listele cu cei îndreptățiți să primească naționalitatea română, „cu drept de apel pentru cei interesați [...] în termen de 40 de zile libere dela data afișării listelor”. Importanța acestor prevederi este dată de faptul că, odată trecut acel moment unic, cei care nu se aflau pe listele respective și, mai important, urmașii lor ieșeau de sub incidența *dispozițiilor finale și tranzitorii* ale Legii Mârzescu, devenind străini obișnuiți care urmau a cere cetățenia ca pe o favoare și nu cetățeni prin anexiune care își cereau dreptul. Despre modul cum au lucrat autoritățile administrative și „comisiunile de apel”, după 1924, vorbește de la sine abundența de liste de nume de „cetățeni români prin anexiune”. Listele ocupă, după calculele mele, aproximativ 300 de pagini pe parcursul

16 Cazul lui Iacob Kernes, relativ la revizuirea cetățeniei, poate fi găsit în *P. R.,* 1939, II, pp. 33-38.

17 După modificarea legii din 26 iulie 1939, decizia aparține Ministerului de Justiție. (*M. O.,* nr. 171, din 27 iulie 1939, p. 4645).

Monitorului Oficial din 1940, în perioada următoare modificărilor Legii Mârzescu. La acestea se adaugă listele celor „recunoscuți ca având dintotdeauna naționalitatea română" datorită originii etnice. Excluderea operată de (sau prin) listele de naționalitate din 1924 a ajuns mai târziu și la cunoștința autorităților, datorită complicațiilor tehnice care au produs și excluderi nedorite. Victor Iamandi vorbea despre „aproape o sută de mii de capi de familie, dintre care imensa majoritate români de naștere, au rămas din diferite motive neînscriși în listele de naționalitate" [18]. Fiind vorba de români, legiuitorul recunoștea faptul că situația excluderii era „o situație dintre cele mai grele"[19].

Pentru a surprinde nuanțele care scapă analizei cantitative, voi exemplifica prin cazul Mariei Kohn, aflată în proces cu Primăria Municipiului Mureș. Tatăl ei decedat nu era înscris și nu ceruse vreodată înscrierea în listele de cetățenie. În anul întocmirii listelor, Maria era minoră. Datorită unui amendament venit din inițiativa lui Grigore Iunian[20], cei absenți din localitate la data întocmirii listelor de naționalitate puteau cere înscrierea ulterioară, invocând motivul absenței. Însă recursul Mariei Kohn a fost respins în februarie 1937. Curtea motiva respingerea astfel: „recurenta ca minoră era reprezentată de drept de tatăl său și faptul că era minoră nu era echivalent cu absența dela domiciliu în data întocmirii actelor."[21] În cazul de față, nu avem neapărat de-a face cu un exemplu de rea voință a justiției lucrând în spiritul Legii Mârzescu, ci, mai degrabă, pătrundem în firescul jurisprudenței românești și asistăm la

---

18 „Referat către Consiliul de Miniştri" Nr. 85.383, în *M. O.* nr. 171, 27 iulie 1939, p. 4646.

19 Ibidem, *loc. cit.*, p. 4646.

20 Legea Mârzescu prevedea inițial, pentru cei absenți, (art. 67, al. 2) un termen identic cu termenul de apel. După amendamentul lui Iunian, absenții „vor putea oricând cere dela autoritatea comunală competentă,certificatul de naționalitate, în termeni legali" (*P. R.,* 1940, I, p. 32).

21 *P. R.,* 1937, III, p. 166.

constatarea faptului că Maria Kohn era doar urmașul unui apatrid care nu a profitat de momentul unic oferit lui și urmașilor săi de a dobândi pe o cale facilă naționalitatea română.

*

Așa cum am amintit la început, *Legea asupra dobândirii și pierderii naționalității române* a cunoscut câteva modificări importante în timpul ministeriatelor lui Victor Iamandi, din 1939. În primele faze, legea tindea să devină mai dură, autorii accentuând mai degrabă asupra noilor modalități de pierdere a naționalității, motivate de *lipsa de loialitate de care dădeau dovadă minoritățile*. În varianta de la 26 iulie 1939, naționalitatea română se putea pierde cu titlul de pedeapsă (art. 41, al. 2), dacă cei vizați părăseau „în mod clandestin și fraudulos" țara. Iar odată cu naționalitatea se pierdea și averea familiei, chiar dacă rudele rămâneau în țară (art. 53). Această prevedere se aplica inclusiv în cazul soției și copiilor minori necăsătoriți, cărora Consiliul de Miniștri le putea retrage naționalitatea (art. 45, art. 46). Astfel, au început să apară în *Monitorul Oficial* numeroase liste cu nume de cetățeni care și-au pierdut naționalitatea prin decizii ministeriale. Aceste liste nu sunt la fel de numeroase precum cele amintite anterior și, după rezonanța numelor, acoperă tot spectrul etnic al României Mari. Dau ca exemplu ziua de miercuri, 9 august 1939, când apar cinci pagini de nume de foști-cetățeni care „părăsind țara s-au refugiat în Ungaria". În referatul care însoțește decizia se recomanda „să se confisce averile ce ei posedă"[22].

După ultima modificare (art. 62), din 19 octombrie 1939, *Legea privind dobândirea și pierderea naționalității române* a devenit mult mai permisivă, iar ministrul justiției – mult mai pragmatic și mai aplecat spre concesii. A fost *eliminată condiția dovedirii* „indigenatului", respectiv a „domiciliului administrativ", fiind suficient ca cei interesați să dovedească faptul

---

22 „Referat către Consiliul de Miniștri" Nr. 105.169. în *M. O.* nr. 182, 9 august 1939, p. 4893.

că „au locuit într-o comună oarecare din ținuturile alipite". De asemenea, condiția temporală, „data Unirei", a fost urmată de un „sau" care mai oferea trei ani: „data ratificării tratatului dela Trianon" (26 iulie 1921). Cu alte cuvinte, avem de-a face cu importante concesii, în sensul umanizării Legii Mârzescu. Totuși, în cazul locuitorilor Basarabiei, a rămas valabilă data de 27 martie 1918. Odată cu aceste ultime modificări ale legii, Maria Kohn, menționată anterior, ar fi avut posibilitatea de a dobândi naționalitatea română, deoarece s-a reglementat statutul celor care, minori fiind la data întocmirii listelor, „instituțiile sau persoanele în îngrijirea cărora se aflau, n'au cerut înscrierea lor în aceste liste". Aceștia puteau fi „înscriși în listele de naționalitate până la data de 1 Februarie 1940". Din nou, se poate observa că spiritul pragmatic și concesiv își face simțită prezența în momentul în care „naționalitatea este la ordinea zilei în cele mai multe state europene"[23] și revizionismul – tot mai puternic. În acest moment, se pare că cel puțin o parte din clasa politică românească, cea aflată în anturajul regelui, a început să înțeleagă că nu avea de-a face cu grăbirea unui *proces milenar*, ci, mai degrabă, se afla în fața unor probleme complexe și delicate. În acest sens trebuie înțeles referatul ministrului justiției anexat ultimei variante a *Legii privitoare la dobândirea și pierderea naționalității române*:

> „Am socotit că legiferarea acestor dispozițiuni de largă solicitudine pentru locuitorii provinciilor alipite, îndreptățiți la cetățenia română ca efect al unirii, este singurul mijloc de a rezolva definitiv și în folosul Statului o problemă care, de două decenii, este mereu la ordinea zilei."[24]

Totuși, *dispozițiunile de largă solicitudine* au încetat în momentul în care evreii trebuiau să cadă sub incidența aces-

---

23 Alfred Juvara, „Legea privitoare la dobândirea şi pierderea naționalității române", în *P. R.,* 1939, IV, pp. 81-102.

24 „Referat către Consiliul de Miniştri" Nr. 151.275, în *M. O.* nr. 243, 20 oct. 1939, p. 5898 (Sublinierea îmi aparține).

tei legi. Fiecare dintre modificările aduse Legii Mârzescu în timpul Dictaturii Regale conținea precizarea că *dispozițiunile* „nu se aplică acelor locuitori din provinciile alipite sau din Vechiul-Regat care au fost prevăzuți în decretul-lege nr. 169 din 22 ianuarie 1938, privitor la revizuirea cetățeniilor, întrucât aceștia au format obiectul unei reglementări speciale”[25].

Este interesant de precizat faptul că unii dintre locuitorii evrei care n-au reușit să treacă de testul Mârzescu au scăpat (mai puțin 44.848, voi vorbi ulterior despre aceștia) de evenimentul revizuirii, putând să beneficieze de noile condiții, mai ușoare, pentru dobândirea cetățeniei. Pot fi găsite nume cu rezonanță evreiască în listele de „cetățeni români prin anexiune” (în special din Maramureș și Sălaj) din anul 1940. Pentru câteva luni, cei care nu au primit cetățenia au avut o situație mai bună decât cei care au pierdut-o. Voi arăta la punctul următor cum anume aceste „reglementări speciale” erau determinate și determinante de/pentru forma și spiritul *Legii privitoare la dobândirea și pierderea naționalității române* și cum anume, în această privință, problema a rămas mereu la ordinea zilei, deși se voia a fi rezolvată definitiv.

---

[25] Ibidem, *loc. cit.*

4.2. După 1937. Administrarea unui cadru juridic antisemit

„Problema cetățeniei” s-a acutizat după ciudatele alegeri din 1937, alegeri care au închis „ciclul democratic”[26] pentru multă vreme. Începând cu aceste alegeri, se pare că viața politică românească și-a pierdut o bună parte din repere.

În primul rând, guvernul nu a reușit să câștige alegerile, ceea ce era un fapt rar întâlnit, deoarece democrația românească era astfel concepută încât regele să aibă un cuvânt de spus – prin intermediul guvernului lăsat să organizeze alegerile.

În al doilea rând, Iuliu Maniu, unul din susținătorii cei mai fervenți ai democrației, a semnat un pact cu inamicii democrației din extrema dreaptă.

În al treilea rând, turnura spre Germania, anticipată de debarcarea lui Nicolae Titulescu, a devenit o opțiune generalizată; ceea ce era extrem de problematic, deoarece opțiunea pentru democrația franceză sau engleză însemna mai ales o opțiune împotriva revizionismului. Tentativa de a juca în marea politică internațională, care implica raporturi fluide și apropieri strategice de Germania, era un exercițiu acrobatic care s-a dovedit riscant chiar și pentru state puternice, precum URSS. Și, pentru a încorona acest haos cinic realizat în numele pragmatismului, Carol al II-lea a numit un guvern format parțial din antisemiți notorii, parțial din politicieni care păreau să fie mai loiali monarhului decât partidelor din care făceau parte. Membrii acestui guvern eterogen aveau în comun doar absența unor convingeri politice foarte ferme și o înclinație mai accentuată spre compromis decât omologii lor cu doctrine asemănătoare. În acest sens, merită menționată mirarea lui Alexandru Vaida Voevod referitoare la faptul că

---

[26] Müller, *op. cit.*, p. 172.

Octavian Goga și A. C. Cuza au ajuns la putere cu un (sau în pofida unui) program antisemit[27].

Guvernul este cunoscut sub titulatura „Goga-Cuza", iar numele lui a rămas strâns legat de chestiunea „revizuirii" cetățeniei evreilor. Altfel, perioada în care a fost la guvernare nu înseamnă decât ultimele 44 de zile ale democrației românești, așa cum a fost aceasta în perioada interbelică. Consider oarecum improprie titulatura pe care istoricii o dau acestui guvern, probabil pentru a sugera apariția unei turnuri în activitatea administrativă a poetului Octavian Goga – acolo unde, de fapt, a fost cel mult o radicalizare. Dacă analizăm actele de guvernare publicate în *Monitorul Oficial*, vedem că foarte puține au fost semnate de A. C. Cuza. Singurul Cuza activ la guvernare era George, care se ocupa cu destituiri și numiri de membri în Camerele de Muncă, în pregătirea unor alegeri care n-au mai avut loc. Potrivit istoricilor Mircea Mușat și Ion Ardeleanu, A. C. Cuza și-a petrecut timpul mai degrabă la Iași decât la Bucureşti[28], fiind manifest nemulțumit de imposibilitatea aplicării integrale a programului PNC, datorită prezenței „neofripturiștilor"[29] în guvern. Cât despre radicalizarea lui Octavian Goga, se poate spune că a fost la fel de nebuloasă precum întreaga-i activitate naționalistă. Cel care declara în 1931 că nu este antisemit[30], iar în 1935 că „lozinca sângelui a fost singura mea Evanghelie"[31], în momentul în care colegul de guvern Gheorghe Cuza s-a lăudat cu faptele săvârșite în fața

---

27 Extrase din declarațiile făcute de Vaida Voevod la 11 ianuarie 1938 sunt publicate în F. C. E. R., *Evreii din România între anii 1940-1944. Vol. II. Problema evreească în stenogramele Consiliului de Miniştri,* Editura Hasefer, Bucureşti, 1996, p. 23.

28 Muşat,Ardeleanu, *op. cit.,* vol. II, partea a II-a, p. 749.

29 Ibidem, p. 754.

30 „Nu-s antisemit. Doctrina antisemită se bazează pe ura de rasă. Pe mine nu m-a călăuzit niciodată această religie. Am luptat prea mult pentru libertate ca să mă pot transforma în opresor" (Goga *apud* Fătu, *Cu pumnii strânși…*, p. 32).

31 Goga *apud* Fătu, *Cu pumnii strânși…*, p. 226.

unei sinagogi („Șefule, i-am tăvălit pe toți"), a răspuns oarecum impropriu, date fiind actele de guvernare și declarațiile de presă din perioadă: „Vreau să se știe că eu nu mă identific cu procedura dumneavoastră și vă rog să plecați cu primul tren"[32]. Am putea spune că A. C. Cuza a avut mereu norocul, sau ghinionul, de a racola personalități cu atitudini complexe.

Sub conducerea poetului Octavian Goga, România Mare a cunoscut o dublă premieră: primul guvern declarat antisemit și „prima lege cu caracter net antisemit"[33]. De asemenea, odată cu acest guvern, cuvântul „jidan", folosit ca echivalent peiorativ al cuvântului „evreu", a primit pentru prima oră o validare oficială. Așa cum a observat Leon Volovici, „legiferarea discriminării" a venit la pachet cu „oficializarea disprețului"[34]. Guvernul Goga a excelat mai ales în a doua chestiune. Și-a început scurta carieră cu decizia răsunătoare (nr. 4.036) de suprimare a ziarelor *Adevărul, Dimineața* și *Lupta*, decizie prezentată ca „o chestiune de familie a poporului băștinaș"[35]. Este un paradox interesant faptul că prima decizie a primului guvern, în care A. C. Cuza avea totuși un cuvânt de spus, a constat în suprimarea moștenirii lăsate de Constantin Mille, primul tovarăș de companie al lui Cuza. Am putea vedea în aceasta o declarație simbolică de rupere definitivă de orice formă de umanism-universalism – fie socialist, fie burghez. Totuși, aceasta era mai degrabă decizia unor antisemiți decât o decizie antisemită. Tot o măsură cu caracter conjunctural a fost și exproprierea câtorva terenuri și clădiri din nordul Bucovinei „în scopuri culturale și naționale"[36]. Este vorba despre decretul nr. 172, prin care terenuri şi clădiri aparținând

---

32 Ibidem, p. 37.

33 Lya Benjamin, „Studiu introductiv", în F. C. E. R., *Evreii din România între anii 1940-1944. Vol. I. Legislația antievreiască,* Editura Hasefer, Bucureşti, 1993, p. XXIII.

34 Volovici, *Ideologia naționalistă…,* p. 36.

35 „Referat al d-lui preşedinte al Consiliului de Miniștri" nr. 4.344, în *M. O.* nr. 302, 31 decembrie 1937, p. 9840.

36 *M. O.* nr. 21, 27 ianuarie 1938, p. 610.

unor evrei şi comunităţii evreieşti „Casa Evreiască" trec în patrimoniul Mitropoliei Bucovinei. Această măsură dorea a satisface o veche doleanţă a simpatizanţilor *numerus clausus* din zonă, o chestiune pe care Paulescu o ridicase în 1923, condamnând ticăloșia „slugilor jidănești" care se opuneau cu fermitate acestor interese naționale.[37]

Cu alte cuvinte, singura mare-realizare antisemită a PNC-iştilor a fost *Revizuirea cetățeniei*, prin Decretul Regal nr. 169, dat în 21 ianuarie 1938.

Ușor de prevăzut, acest decret a suferit câteva modificări, imediat după căderea guvernului Goga, prin Decretul Regal nr. 858 din 11 februarie 1938, publicat în *M. O.* nr. 34 din 12 februarie 1938; apoi, prin Decretul-Lege nr. 1.107 dat de Ministerul de Justiție în 5 martie 1938, publicat în *M. O.* nr. 54 din 7 martie 1938; iar în 8 martie 1938 se decretează (nr. 1.124) un *Regulament privitor la revizuirea cetățeniei,* publicat în *M. O.* nr. 56 din 9 martie 1938.

Aceste modificări, deși nu schimbau fondul problemei dat de faptul că legea era discriminatorie prin vizarea exclusivă a „evreilor înscriși în registrele de naționalitate" (D.-R. nr. 169, art. 5), sunt importante, deoarece schimbau termenii problemei. Și devin cu atât mai importante, pentru istorici, prin faptul că încă nu sunt înțelese pe deplin. Istoricii care au abordat până acum problema, precum Carol Iancu, Lya Benjamin sau Jean Ancel[38], au fost, probabil, induși în eroare de necunoașterea acestor modificări de către Victor Iamandi care, în „expunerea și tablourile" (nr. 165.945) de la 17 noiembrie

---

37 Vezi Paulescu, „Întreită ticăloșie", *Apărarea Națională. Organ al „Uniunei Naționale Creștine"*. Apare la 1 și 15 ale fiecărei luni, Bucureşti, An II, No. 14, 15 Octombrie 1923, pp. 5-6.

38 Iancu, *op. cit.,* p. 258, p. 263; Benjamin, *op.cit.,* p. 32 nota 5; Benjamin, *Prigoană şi rezistență în istoria evreilor din România, 1940-1944. Studii,* Editura Hasefer, Bucureşti, 2001, p. 33; Jean Ancel, *op. cit.,* Vol. I, Editura Hasefer, Bucureşti, 2001, pp. 80-81.

1938, era foarte confuz și neglijent în redactare[39]. Confuzia se datorează, probabil, faptului că textul a fost redactat de mai multe persoane. Trebuie precizat, de asemenea, că în primul guvern Miron Cristea (10 februarie 1938 - 29 martie 1938), ministru de justiție *ad-interim* era Mircea Canciov, Iamandi fiind în acest guvern ministrul educației naționale și ministrul cultelor și artelor *ad-interim*. Faptul că ministrul de justiție nu cunoștea foarte bine legislația privind problema revizuirii cetățeniei evreilor merită a fi consemnat, deoarece ne poate arăta cât de mare este interesul acestuia asupra chestiunii. Deși această interpretare nu trebuie absolutizată, deoarece *inocența* nu trebuie, neapărat, să fie una ideologică. Alfred Juvara considera, în acest sens, că „legiuitorul nostru (vorbesc de acela anterior lui 1938) nu cunoștea întotdeauna nici problema asupra căreia legifera, nici principiile generale care guvernează materia." [40]

Totuși, este important pentru un istoric să facă o distincție clară (cel puțin acolo unde se poate face) între *eveniment* și *receptarea sau cunoașterea evenimentului*[41]. Așadar, strict factual vorbind, prin decretul nr. 169, guvernarea Goga a creat doar cadrul antisemit al revizuirii cetățeniei. A aruncat, cu mare pompă, o problemă juridică, de a cărei rezolvare administrativă și politică trebuia să se ocupe regimul dictatorial instaurat de rege la 10 februarie 1938, la 20 de zile de la decretul 169. Intenția a fost anunțată de Octavian Goga încă din 31 decembrie 1937, ca parte a așa-numitului program

---

39 Vezi *M. O.* nr. 273 din 24 noiembrie 1939, p. 6864, nota 3. Inițial, dă impresia că nu cunoaşte decât modificarea din 11 februarie 1938. De asemenea, Iamandi nu cunoaşte foarte bine nici decretul inițial (nr. 169), deoarece consideră că termenul limită se referă la revizuiții din provinciile alipite, când, de fapt, art. 22 se referă la revizuirea cetățeniei evreilor din Vechiul Regat (Ibidem, p. 6864, punctul 1).

40 *P. R.*, 1939, II, p. 30.

41 Harry Kuller, *Opt studii despre istoria evreilor din România,* Editura Hasefer, Bucureşti, 1997, p. 12.

de guvernare: „Am luat în studiu pentru o rezolvare cât mai promptă reexaminarea cetățeniilor postbelice ale elementului semit”[42]. Voi încerca să prezint succint, pe probleme, varianta Goga a legii revizuirii. Prima și cea mai importantă problemă, care îi conferă titlul de *primă lege cu caracter net antisemit*, este, după cum am mai spus, faptul că îi viza exclusiv pe evrei (art.5), deși într-o situație similară de a fi fost încetățeniți, fraudulos ori ba, se aflau și ucrainenii, rușii, ungurii și chiar românii din teritoriile alipite care nu se aflau în România la termenele stabilite de Legea Mârzescu. A doua problemă de fond este că se presupunea că toți erau suspecți de a-și fi obținut cetățenia prin fraudă, deoarece legea îi obligă „pe evrei – și nu tribunalele – să aducă dovada că nu și-au obținut cetățenia prin înșelăciune”[43]. Doar în cazul încetățenirilor făcute în temeiul „unei hotărâri a comisiunilor de apel sau a unei hotărâri judecătorești” (art. 24 - 27), „proiectul, respectuos de o atare hotărâre, lasă în sarcina Ministerului public dovada fraudei”[44]. Cercetarea era făcută de către Parchet, „informat fiind că o înscriere […] a fost făcută prin fraudă” (art. 24).

Urmează câteva probleme de procedură, din care se dezvăluie destul de clar intenția legiuitorului de a retrage cetățenia unui număr cât mai mare de evrei sau, cel puțin, de a provoca neliniște și umilință, silindu-i pe evrei ca, de dragul cetățeniei române, să urmeze o procedură sadică – nu am găsit un termen mai potrivit care să descrie acel grad de rea voință, abuz de putere și plăcere de a vedea un întreg grup de oameni că își întrerupe cursul normal al vieții și începe să umble în grabă după acte foarte dificil sau, uneori, aproape imposibil de găsit. În primul rând, evreilor din provinciile alipite li se cereau, din

---

[42] Cuvântarea a apărut în 2 ianuarie 1938 în *Lumea Românească,* este reprodusă sub formă de extrase în F.C.E.R., ...*Problema evreească în stenogramele Consiliului de Miniștri,* p. 22.

[43] Ancel, *op. cit.,* p. 80.

[44] „Referatul Consiliului de Miniștri” nr. 4.295, în *M. O.* nr. 21 din 27 ianuarie 1938, p. 612.

nou, actele prevăzute de Legea Mârzescu (art. 6), cu deosebirea că foarte mulți din „capii de familie" supuși revizuirii erau minori la momentul Unirii – adică trebuiau să aducă actele pe baza cărora părinții lor ar fi întrunit condițiile Legii Mârzescu. De asemenea, evreilor din Vechiul Regat li se cerea, printre altele, o condiție care îl poate pune în dificultate pe cititorul de astăzi: „actul doveditor că nu a fost supus unui Stat străin" (art. 22, al. 3). În al doilea rând, căile de atac prevăzute erau doar *contestația* (art. 14) și *recursul* (art.19), lipsind *acțiunea de anulare* – rațiunea legiuitorului fiind justificată în jurisprudență astfel:

> „perturbațiile unor asemenea măsuri să fie de scurtă durată"[45]. Acțiunea de anulare (ca mijloc de înlăturare a unei hotărâri judecătorești definitive) „se bazează pe caracterul permanenței instanțelor judecătorești, caracter ce în mod firesc lipsește decretului lege și regulamentului de revizuire, întru cât acestea sunt legi temporare dictate de anume interese superioare de stat (acte de guvernare) pentru apărarea ființei sale"[46].

În al treilea rând, Revizuirea, la fel ca și Legea Mârzescu, era prezentată ca fiind doar constatare-verificare și nu revizuire a dispozițiilor Tratatelor de Pace ori ca o violare a prevederilor Constituției de la 1924 (art. 133). De aceea, nu putea fi invocat motivul de neconstituționalitate. În referatul Consiliului de Miniștri, pe baza căruia s-a emis decretul nr. 169, apărea următoarea justificare:

> „Înscrierea în registrele de naționalitate nu creia un drept nou, ci consfințea un drept preexistent, drept pe care cei înscriși trebuie să-l fi avut dobândit la data unirei", deci revizuirea „nu înseamnă a ridica drepturi dobândite și nici nu atinge autoritatea lucrului judecat, întru cât nimic nu poate fi dobândit când se bazează pe fraudă"[47].

---

45 *P. R.*, 1940, III, pp. 67-68.

46 *P. R.*, 1941, III, pp. 64.

47 „Referatul Consiliului de Miniștri" nr. 4.295, în *M. O.* nr. 21 din 27 ianuarie 1938, p. 612.

Sofismul a fost preluat și în jurisprudență:

> „Decretul 169 din 1938 nu a revizuit niciunul din decretele legi ratificate de constituție, ci a prevăzut o serie de dispozițiuni potrivit cărora s'a procedat la verificarea situațiunii evreilor sub raportul cetățeniei, cu scopul de a fi dovediți și înlăturați acei care au dobândit cetățenia română fără observarea prevederilor legale”[48].

Astfel se motivează respingerea recursului Clarei Solomon. În marea lor majoritate, cazurile ajunse la instanțele superioare cu ocazia revizuirilor au fost soluționate în aceeași manieră. Mai dau un singur exemplu, respingerea recursului lui David Leizer Bărbierul:

> „Motivul de neconstituționalitate este neîntemeiat, deoarece prin decretul 169 din 21 ianuarie 1938 nu s-a revizuit nici unul din decretele ratificate de Constituție, ci doar s-au prevăzut o serie de dispozițiuni potrivit cărora s'a procedat la verificarea evreilor sub raportul cetățeniei”[49].

În al patrulea rând, avem de-a face cu mult discutatul termen de 20 de zile (art. 6, art. 22). Carol Iancu, Lya Benjamin și Jean Ancel văd în acest termen una dintre cauzele eficiente ale pierderii cetățeniei. Deoarece, nerespectarea termenelor era „socotită ca o recunoaștere a neîndeplinirii condițiunilor legale pentru dobândirea de plin drept a naționalității române” (art. 7). În varianta Goga, Revizuirea prevedea, pentru cei încetățeniți în Vechiul Regat, depunerea actelor în termen de 20 de zile de la publicarea decretului în M. O. (art. 22). Deci, până în data de *11 februarie 1938*. În schimb, evreii din provinciile alipite aveau la dispoziție 20 de zile de la afișarea listelor cu numele celor supuși revizuirii (art. 6). Cu alte cuvinte, termenul de depunere a actelor varia în funcție de doi parametri: zelul antisemit al autorităților locale și disponibilitatea acelorași autorități de a îndeplini cu promptitudine o corvoadă în plus.

---

48 *P. R.,* 1941, III, p. 69.

49 *P. R.,* 1940, III, p. 42.

Dar, pentru a nu lăsa prea multe la latitudinea autorităților locale, legea prevedea că termenul maximal de întocmire a listelor era de 30 de zile (art. 5) și, în plus, invitau la grăbirea procesului, prin art. 21 care prevede că se puteau revizui chiar înainte de expirarea termenului de 30 de zile. În plus, același art. 21 prevedea:

> „revizuirea se va ordona în urma unui denunț sau a cererii unei autorități administrative. Instanța va invita pe cel supus revizuirii ca în termen de 20 de zile socotite de la comunicare, să depună actele cerute".

Mai sintetic, evreii din provinciile alipite trebuiau să aducă actele în 20 de zile de la momentul primirii „invitației", indiferent de forma prin care se face aceasta. Cu alte cuvinte, actele celor din provinciile alipite trebuie depuse într-una din zilele intervalului *11 februarie-10 martie 1938*. Aceste termene puteau fi prelungite cu 20 de zile „la cererea celui supus revizuirii, sau moștenitorului său dacă cel înscris este mort" (art. 7). Obținem, astfel, o dată limită cuprinsă între 21 februarie-30 martie 1938.

Această prelungire de 20 de zile (deci până la 21 februarie) putea fi obținută și de către evreii din Vechiul Regat (art. 23, al. 4). Mai trebuie precizat faptul că autoritățile locale și judecătorești erau obligate să se ocupe de aceste chestiuni „în orele de după amiază la judecătorii și în afara de orele fixate pentru judecarea celorlalte cauze, la tribunale și curți" (art. 3). Datorită acestor ultime prevederi procedurale, au apărut numeroase plângeri, deși, la 5 martie 1938, listele încă nu erau întocmite și afișate la toate comunele.[50] În acest sens, putem aminti un memorandum al Consiliului Central al evreilor din România, relatat de Jean Ancel:

---

[50] „Referat către Consiliul de Miniştri" nr. 20.693 (semnat de M. Canciov), *M. O.* nr. 54, 7 martie 1938.

> „[...] în județul Ilfov (București și împrejurimi), unde trăiesc zeci de mii de evrei, timpul acordat nu va fi suficient nici măcar pentru înregistrarea dosarelor la judecătorie; și asta în cazul în care fiecare înregistrare de dosar nu va lua mai mult de un minut” [51].

Acest memorandum ne mai poate oferi un indiciu privind încă un posibil motiv pentru care guvernul Goga a propus o astfel de procedură a revizuirii: se putea realiza indirect, mai ales datorită termenelor, un fel de *numerus clausus* (mai corect, o proporționalitate dorită) în ceea ce privește procentul de evrei / județ cu drept de cetățenie, vizate fiind zonele cu densitate mare de evrei.

*

Totuși, cum am mai spus, administrația Goga nu a reușit să pună în practică, în termeni proprii, „revizuirea”. Probabil, regele Carol al II-lea se săturase să dea explicații ambasadorilor occidentali după fiecare năzdrăvănie a guvernului și a pasat problema unor indivizi mai previzibili. Putem spune că regimul Goga a fost „mai degrabă un semn rău decât un guvern”[52].

Varianta Goga a *Legii Revizuirii* a fixat doar cadrul antisemit al problemei, termenii și mai ales termenele fiind modificate înaintea expirării celui mai scurt dintre ele. Astfel, una dintre primele măsuri luate în timpul Dictaturii Regale a fost Decretul Regal nr. 858, publicat în *M.O.* nr. 35 din 12 februarie 1938. Acest decret, care conținea un singur articol, viza prelungirea „până la 10 martie 1938, inclusiv”[53] a termenului prevăzut de art. 22 al legii 169. Cu alte cuvinte, evreii din Vechiul Regat erau, deocamdată, avantajați față de cei din provincii; deoarece, aceștia din urmă puteau beneficia de termenul

---

51 Ancel, *op. cit.,* p. 81.

52 Deși afirmația aparține unui naționalist (Al. Gregorian, *apud* Fătu, *Cu pumnii strânși…*, p. 292), putem spune că este general valabilă.

53 În referatul atașat decretului apărea „10 martie, exclusiv”. În *M. O.* nr. 36 din 14 februarie (p. 850) apare rectificarea în sensul referatului.

maximal de 10 martie numai în măsura în care autoritățile locale erau mai degrabă împotriva muncii suplimentare decât împotriva evreilor. În plus, același decret stipula faptul că judecătoria trebuia să acorde, la cerere, „prelungirea prevăzută de art. 7, chiar dacă anterior acestui decret-lege au obținut o prelungire".

Vedem în aceste rânduri o schimbare de ton. Chiar dacă nu avea curajul să se atingă de fondul problemei, guvernul Miron Cristea – Armand Călinescu avea cu totul alte preocupări și intenții decât cel precedent. Poziționându-se deasupra politicului, deasupra „hidrei cu 29 de capete electorale"[54], guvernele „de tehnicieni" din perioada Dictaturii Regale încercau, mai degrabă, să administreze țara decât să o conducă, să rezolve cât se poate de tehnic problemele moștenite. Și, după cum era de așteptat, înainte de expirarea termenului de 10 martie, apare o nouă prelungire. În *M. O.* nr. 54 din 7 martie 1938 s-a publicat decretul nr. 1.107 care, în art. 2, prevedea:

> „Termenul prevăzut de articolul 6 din decretul-lege Nr. 169 din 1938 va fi de 50 de zile dela data afișării, iar termenul prevăzut de articolul 22 din același decret-lege, se prelungește până la 1 Aprilie exclusiv".

La cerere, se pot obține încă 20 de zile de prelungire. Merită să ne oprim puțin asupra termenului de 50 de zile, deoarece spune multe despre noul regim. Este cât se poate de clar că măsura se voia a fi în sprijinul revizuiților. Totuși, noul legiuitor încerca să se țină cât mai aproape de litera (mai exact de cifrele) legii, pe care o modifica: a adunat termenul de 30 de zile (prevăzut pentru întocmirea listelor) cu cel de 20 de zile (prevăzut pentru aducerea actelor). Astfel, la nevoie, se putea spune că nu a schimbat nimic; și sofismul nu era cu nimic mai slab decât cel folosit de Goga privind respectarea Tratatelor de Pace (anterior citat).

---

[54] Am modificat puțin sensul metaforei lui Miron Cristea, care spunea că a distrus respectiva hidră. Totuși, mi se pare mai aproape de realitate aprecierea că a călărit-o.

*

La 9 martie 1938, a fost publicat în *M. O.* nr. 56 regulamentul privitor la revizuirea cetățeniei[55], care ținea seama de aceste ultime modificări aduse legii (art. 21, art. 96). Referitor la termene, mai poate fi amintit faptul că, în cazul contestației, care putea fi făcută în 5 zile de la sentința judecătorească (art. 43), contestatorul putea solicita 20 de zile (art. 49).

De asemenea, regulamentul aducea câteva clarificări menite a ușura puțin situația revizuiților: nașterea în țară putea fi dovedită și cu un act de notorietate semnat de cel puțin 3 persoane care să arate „cel puțin anul nașterii și localitatea unde a avut loc" (art. 91, al. 2); dovada „nesupușeniei străine" se putea face și cu certificate eliberate de autoritatea comunală (art. 20 punctul III, art. 92, al. 2); „citațiunile, încheierile și orice fel de acte procedurale" trebuiau să fie emise și comunicate din oficiu, „fără stăruința celui interesat" (art. 139); de asemenea, se încerca evitarea abuzului sau neglijenței funcționarilor prin faptul că, la cerere, se elibera „dovada de depunere a actelor" (art. 22, al. 4), dat fiind faptul că actele trebuiau să fie depuse în original (art. 21, al. 3). Spre deosebire de legea 169, care spunea doar ce categorii erau vizate de revizuire, regulamentul preciza și categoriile care nu erau supuse revizuirii (art. 138): cetățeniile obținute prin naturalizare (prin lege sau prin Jurnal al Consiliului de Miniștri), încetățenirile din Dobrogea (1909, 1910, 1912) și încetățenirile făcute cu ocazia celor două războaie ale României.

Prin art. 147, regulamentul reafirma prevederile art. 37 (al. 3) al legii 169 referitoare la scutirea de timbru, impozit, timbru de aviație sau timbru judiciar a cererilor și a oricăror acte procedurale în materie de revizuire. Am făcut această precizare pentru a înlătura o neînțelegere. Jean Ancel afirmă că „noua

---

55 Regulamentul este complicat şi lung (148 de articole, plus 6 pagini de anexe). Probabil aceasta este cauza pentru care nici ministrul justiției, nici istoricii care îl amintesc nu l-au citit cu atenție.

lege a impus taxe diverse pentru orice cerere [...] în vederea pregătirii dosarului”.[56] Ancel a interpretat greşit un memoriu adresat de Filderman ministrului Justiției în care se afirma că „depunerea actelor obligă la cheltuieli care depăşesc cu mult posibilitățile majorității evreilor”[57]. Filderman se referă probabil la cheltuielile de transport (în cazul celor care s-au mutat de la domiciliul inițial) şi eventual la corupția funcționarilor (despre care voi discuta ulterior).

Însă, cu aceste prevederi, solicitudinea regulamentului față de evrei se opreşte. Nevoia de claritate i-a împins pe cei care au redactat regulamentul să meargă mai departe decât Goga în direcția „vânătorii”. Legiuitorul se simțea obligat să dea o definiție a evreului, prima de acest gen din România[58]: „se vor socoti evrei cei care la 18 Noiembrie (1 Decembrie) 1918, erau de cult mozaic, chiar dacă ulterior au schimbat religiunea” (art. 4). Ca formulare, putem spune că, alături de sursele externe de inspirație, definiția a stat la baza definiției rasiste din 9 august 1940. În cazul particular al revizuirii, dat fiind faptul că se revizuiau doar „capii de familie” de la 1918 și dat fiind faptul că revizuirea avea efecte asupra urmașilor, se poate spune că definiția din 1938 avea aceeași eficiență în depistarea urmașilor evreilor ca și definiția din 1940. De asemenea, se poate observa intenția legiuitorului de a nu lăsa loc discuțiilor referitoare la eficiența revizuirii. Prin art. 7 erau luate în vedere și cazurile în care registrele de naționalitate lipsesc. În acest caz, „locuitorii comunei, evrei” erau „invitați a prezenta primăriei certificatele constatatoare a înscrierii în registrul de naționalitate”.

În plus, era stimulat zelul autorităților locale pentru a începe cercetările, în cazul unui denunț, înainte de întocmirea „tablourilor cu evrei” (art. 60). Dacă denunțații se aflau în situația prezentată de art. 7, aveau la dispoziție doar 20 de zile

56 Ancel,*op. cit.*, p. 81.
57 Ibidem, p. 82.
58 Benjamin, *Prigoană...*, p. 33.

pentru a aduce actele (art. 61, al. 2)[59]. Datorită acestui articol 7, care invita evreii la primărie, corelat cu articolul 60, care invita românii la denunţ, sunt găsiți pentru a fi avuți în vedere 44.848 de evrei care „nu au făcut nici o dovadă că sunt înscriși în registrele de naționalitate ale unei alte comune din țară, cu alte cuvinte sunt *străini.*”[60]

Vedem că și încercarea de a fi neutru putea să fie, de asemenea, nocivă, dacă neutralitatea urma regimului Goga, care a schimbat mizele jocului. Alfred Juvara, deja citat pe parcursul lucrării datorită comentariilor sale pertinente, făcea următoarea afirmație în 1939, referitor la litera și spiritul legilor revizuirii: „claritatea unui text nu exclude incompetența legiuitorului”[61]. În ce constă incompetența legiuitorului? În faptul că, după mari eforturi de reglementare și implementare, acesta nu a rezolvat, ci a creat o problemă:

> „nu aveam nici un interes,mai ales în vremea aceea, ca să-i împărțim în două categorii: cetățeni români și indivizi fără de țară, dat fiind că toți, fără nici o deosebire, aveau să trăiască și să moară pe teritoriul românesc”[62] „[...] nu îi putem expulza, fiind că nici un stat nu este obligat să-i primească”[63].

Iar, dincolo de inutila complicație internă, s-a creat o problemă externă, mult mai delicată. Încă de la varianta Goga a revizuirii, relațiile cu Franța s-au deteriorat simțitor[64]. Și aceasta în contextul în care, încă din 1926, România era considerată un „aliat costisitor” care aducea Franței cel mult prestigiu, alături de enorma responsabilitate cauzată de ame-

---

59 Acest articol este destul de confuz, dat fiind faptul că în art. 62 se prevede că dispozițiunile art. 21-59 sunt aplicabile şi în cazul acestui paragraf (din care face parte şi art. 61). Or, cum am arătat anterior, art. 21 prevede 50 de zile pentru aducerea actelor.

60 *M. O.* nr. 273, 24 noiembrie 1939, p. 6872.

61 *P. R.*, 1939, II, p. 33.

62 Ibidem, p. 34.

63 Ibidem, p. 35.

64 Vago, *op. cit.*, doc. 80, p. 296.

ninţări mari şi directe faţă de care nu era pregătită nici militar, nici diplomatic[65]. Turnura românească spre antisemitism şi nerespectarea Tratatului Minorităţilor a oferit Franţei un motiv întemeiat pentru a se considera dezlegată de obligaţiile pe care şi le-a asumat în privinţa garantării frontierelor României[66]. Până şi Octavian Goga a recunoscut acest fapt, într-un moment de luciditate care a urmat demisiei: „Poate că am greşit apărând teza românească atât de dârz, că am stricat astfel bunele raporturi cu anumite cercuri din Franţa"[67]. De asemenea, Uniunea Sovietică a folosit revizuirea ca pretext pentru a pune din nou la ordinea zilei problema Basarabiei[68].

*

La un an şi jumătate de la căderea guvernului Goga, în 24 noiembrie 1939, revizuirea s-a definitivat. Doar 1,8 % din cereri erau încă în curs de finalizare[69]. Analizând expunerea rezultatelor, semnată de Victor Iamandi, putem trage concluzia că unul dintre scopurile revizuirii, cel puţin în forma dată de regimul Dictaturii Regale, era unul statistic. Afirmaţia se bazează pe faptul că art. 26 al Regulamentului Revizuirii prevedea obligativitatea repertorierii rezultatelor în vederea comunicării lor Serviciului de statistică. Din datele astfel culese s-au produs diverse analize, vizând componenţa pe regiuni după criteriile vârstă (majori/minori), stare civilă, profesie.

> „Credem că este interesant de a arăta repartizarea acestora pe *provincii şi regiuni*, fiindcă ne relevează localizarea lor. În general evreii se stabilesc acolo unde găsesc un mediu mai prielnic pentru desvoltarea activităţii lor" [70].

---

65 Mihai Retegan, *Alianţe militare româneşti: 1919-1939*, Universitatea Bucureşti, 1993, p. 11.

66 Mircea Muşat, Ion Ardeleanu, *România după Marea Unire*, vol. II, partea a II-a, p. 783.

67 Goga *apud* Fătu, *Cu pumnii strânşi…*, p. 291.

68 Ancel, *op. cit.*, p. 92.

69 *M. O.* nr. 273, 24 noiembrie 1939, p. 6865, nota 4.

70 Ibidem, p. 6867.

Interesul autorilor devine interesant pentru noi, mai ales după ce observăm că, potrivit prejudecăților și realităților epocii, criteriile respective serveau pentru a descoperi, prin eliminare, numărul celor care aveau un rol activ în economie și repartiția lor regională. Astfel, după ce a fost scăzut numărul femeilor căsătorite și cel al copiilor minori, s-a descoperit că, din numărul celor care după revizuire „au rămas buni români”[71], 137.668 de persoane reprezenta implicarea numerică a evreilor în economia românească, din care 60.806 în comerţ, 11.793 în meserii, 10.158 în funcțiuni particulare, 4.974 având profesiuni libere, 1.601 în industrie.[72] Cei 4.006 evrei care se ocupau cu munca manuală și cei 2.043 care lucrau în agricultură au ocupat un loc secundar în zona de interes a analistului.

Din această expunere, putem afla efectul juridic al revizuirii și cauzele legale ale soluționărilor negative. Astfel, din cei 617.396 de evrei cetățeni români care au căzut sub incidența revizuirii, 225.222 au devenit apatrizi. Cauzele legale ale pierderii naționalității[73] au fost: 1. Neîndeplinirea condițiilor: 40.328 de cereri, adică 20% din totalul revizuirilor (55% din totalul revizuirilor soluționate negativ), cele mai multe în Dobrogea Veche (81%) și Oltenia (61%). 2. Nedepunere la timp: 24.260 de cereri, adică 11,50 %, cele mai multe în Muntenia (57,55%). 3. Fraudă: 8.420, 4%, cele mai multe în Banat (21,47%). 4. Pierderea ulterioară: 249, adică 0,15%. Cauzele reale ale acestui rezultat sunt greu de stabilit, putem prezenta doar situații tipice, pentru a ne forma o imagine generală. Jean Ancel vorbește despre cazul evreilor ultra-ortodocși din Bucovina, „căsătoriți doar prin ceremonial religios și aveau, după lege, copii nelegitimi”[74]. Constituția de la 1923 prevedea, prin art. 23: „Actele stării civile sunt de atribuția legii

[71] Ibidem, p. 6868.
[72] Ibidem, p. 6869.
[73] Ibidem, p. 6866.
[74] Ancel, *op. cit.,* p. 81.

civile. Întocmirea acestor acte va trebui să preceadă totdeauna binecuvântarea religioasă". Pentru Constituția de la 1938, binecuvântarea era o condiție necesară, totuși nu suficientă : „Actele stării civile sunt de atribuția legii civile. Întocmirea acestor acte va trebui să preceadă totdeauna binecuvântarea religioasă, care este obligatorie pentru toți membrii cultelor" (art. 20). Coroborând aceste prevederi cu faptul că naționalitatea se oferea „capilor de familie" și se transmitea, cum am mai spus, mai ales prin filiațiune (inclusiv copiilor nelegitimi, dacă erau recunoscuți de către cetățean) și prin căsătorie, vedem în această situație o posibilă sursă de probleme. În aceeași ordine de idei, Carol Iancu ne oferă un amplu citat[75] din memoriile lui Filderman, în care apar numeroase exemple tipice de „denaturalizări" în care filiațiunea și chiar identitatea erau imposibil de demonstrat în fața unei administrații neglijente și mai apoi rău voitoare, deoarece, de la un act la altul, puteau să apară omisiuni de litere. De asemenea, Filderman a prezentat câteva exemple în care lipseau diverse acte (carnet de pensie, buletin de identitate, diverse certificate).

Din toate aceste exemple, la fel ca și din exemplul dat de Jean Ancel, se poate trage o concluzie simplă privind situațiile tipice de „denaturalizare": majoritatea celor care au pierdut cetățenia au fost evrei ignoranți într-ale birocrației sau care nu aveau acces la consultanță juridică. Totuși, interpretând procentul relativ scăzut de nedepuneri la timp a actelor (11% din total), mai ales dacă scădem și situațiile în care termenul chiar a fost insuficient, putem spune că, în marea lor majoritate, evreii au fost conștienți de gravitatea situației și de posibilele urmări. De asemenea, putem spune că, în aplicarea legii revizuirii, a existat și abuz sau corupție din partea autorităților administrative și judecătorești. Aceasta a funcționat când împotriva, când în favoarea evreilor revizuiți, în funcție de posibilități și dispoziții. Cert este că nu s-a realizat dezideratul

---

75 Iancu, *op. cit.*, pp. 263-264.

de a „obține o aplicare exactă și unitară”[76]. Pentru atingerea unui astfel de obiectiv se reorganizează Direcțiunea minorităților, prin trecerea de la Ministerul Cultelor la Președinția Consiliului de Miniștri. Printre noile atribuții ale Direcțiunii sunt *studierea* problemelor ridicate de legislația față de minorități, *supravegherea* aplicării acesteia și *intervenția* pentru „a obține o aplicare exactă și unitară”.

Este deosebit de relevant în acest sens un raport al lui Victor Iamandi publicat în *M. O.* nr. 177 din 3 august 1938, în care găsim cazul de corupție care a determinat destituirea judecătorului Gheorghe Codreanu (Sgurița, jud. Soroca). Acesta a fost descoperit datorită „proporției neobișnuite a recursurilor” generate de deciziile sale și datorită denunțurilor. Acest judecător, „socotit ca abuziv și chiar incorect”, nu avea „un punct unitar în soluționarea cauzelor”, ci pronunța hotărâri contrare „bazate pe aceleași dovezi”[77].

*

Cu un an înainte ca rezultatele revizuirii să fie cunoscute, al doilea guvern Miron Cristea, avându-i pe Armand Călinescu la Interne și pe Victor Iamandi la Justiție, s-a văzut nevoit să ducă până la capăt chestiunea. În *M. O.* nr. 219 din 21 septembrie 1938 a fost publicat decretul-lege nr. 3.253 „privitor la reglementarea situațiunii persoanelor șterse din registrul de naționalitate română”. Acest decret se presupunea a răspunde „necesităților de apărare națională”[78]... Soluția dată era încadrarea în prevederile „legii pentru controlul străinilor”. De asemenea, legiuitorul simțea nevoia să facă distincții între categoriile de noi-apatrizi. Cei care „domiciliind în Vechiul Regat înainte de 16 August 1916 s'au bucurat de o protecțiune străină” și cei „care și-au stabilit domiciliul după unire în

[76] *M. O.* nr. 101, 4 mai 1938, p. 2176.

[77] *M. O.* nr. 177, 3 august 1938, pp. 3581-3582.

[78] „Referat către Consiliul de Miniștri” nr. 88.964, în *M. O.* nr. 219, 21 septembrie 1938, p. 4436.

provincii" primesc „bilete de liberă petrecere" pe termen de 3 luni. Toți ceilalți primesc astfel de bilete pe termen de un an.

Situația apatrizilor s-a înrăutățit la 5 decembrie 1938, când a fost publicată legea nr. 4.072 (în *M. O.* nr. 283) „pentru completarea legii controlului străinilor și înființarea unui timbru fix". „Purtătorii certificatelor de identitate *Nansen*" erau reglementați de „regimul creat prin aranjamente internaționale" (art. 1), deci primeau un „certificat de identitate" care trebuia reînnoit anual (art. 2). Și, după cum era de așteptat, „posesorii acestor titluri, nefiind cetățeni români" erau supuși directivelor „legii pentru protegiuirea muncii indigene și ale legii pentru utilizarea personalului românesc în intreprinderi" (art.3), deoarece, potrivit lui Armand Călinescu, „acești străini" înlocuiau „elementul etnic"[79]. De asemenea, aceștia erau obligați la plata unei taxe de timbru. Din nou, regăsim preferința pentru distincții, acum cu caracter social. Erau 4 categorii de taxați: (1) patronii și personalul administrativ superior, 10.000 lei; (2) personalul inferior și muncitorii calificați, 2.000 lei; (3) muncitorii necalificați, 1.000 lei; (4) restul „scoborând până la infima sumă de 500 lei"[80], adică 1% din pensia de văduvă pe care a primit-o Adela Călinescu[81] – totuși, este o sumă semnificativă dacă o raportăm la salariul unui simplu funcționar din Ministerul de Interne (3.162 lei[82]) sau la salariul mediu din 1938 pe ramura „profesiunilor comerciale" (1.974 lei[83]). Am făcut această neagră ironie referitoare la familia Călinescu pentru a descrie poziția de nedescris pe care o avea în această chestiune Armand Călinescu, specialistul în „represiunea curentului de extremă dreaptă și extremă stângă"[84]. Dau un exemplu întâmplător: chiar a doua zi după

---

79 „Referat către Consiliul de Miniştri" nr. 8.678 (întocmit de Ministerul de Interne), în *M. O.* nr. 283, 5 decembrie 1938, p. 5.813.

80 Ibidem, p. 5.813.

81 *M. O*. nr. 222, 24 septembrie 1939, p. 5513.

82 Scurtu & Buzatu, *op. cit.*, p. 67.

83 Ibidem, p. 64.

84 Müler, *op. cit.,* p. 201.

acest decret apărea una dintre zecile de decizii privitoare la fixarea (sau prelungirea) domiciliului obligatoriu unor membri ai Gărzii de Fier, care își continuau informal activitatea după dizolvare.[85] Aceștia au fost eliberați numai după semnarea unei declarații prin care se deziceau de mișcare. Cunoscută fiind sursa capitalului de imagine al acestei mișcări, putem considera că și eliberările constituiau măsuri (chiar mai eficiente) împotriva mișcării.

Pentru a complica procedurile birocratice, guvernul accepta excepții de la regulă: cei care puteau obține „certificat de pauperitate" erau scutiți de plata taxei (art. 7). Responsabili pentru plata acestor taxe erau angajatorii (art. 6), sub sancțiunea închiderii temporare sau, în caz de recidivă, definitivă a întreprinderii (art.10). Pentru punerea în practică a complicatelor măsuri s-a înființat un birou special care se autofinanța din taxele astfel colectate (art. 9) – deci cointeresat și dependent de efectele decretului. Date fiind aceste prevederi referitoare la apatrizi (nu numai la cei șterși din listele de naționalitate, ci și la cei încă neînscriși), înțelegem mai bine motivele pentru care apar modificările din 1939 ale *legii privitoare la dobândirea și pierderea naționalității române.* Românii și minoritarii care din neglijență (personală sau administrativă) nu erau încă înscriși pe listele de naționalitate se găseau „într-o situație dintre cele mai grele" după cum spunea Victor Iamandi, situație care, probabil, a fost creată cu dedicație pentru evreii revizuiți.

*

Tonul lui Armand Călinescu a mai suferit o schimbare spre sfârșitul lunii, devenind neașteptat de violent pentru această personalitate. În *M. O.* nr. 302 din 29 decembrie 1938 a apărut o decizie (nr. 91.150) a Ministerului de Interne prin care li se pretindea acestor apatrizi ca pentru „certificatele de călătorie" să anexeze în cerere „certificate de moralitate, plata impozite-

---

85 Vezi *M. O.* nr. 284, p. 5820.

lor către Stat și comună" etc. Problema cea mai mare nu constă în decizia propriu-zisă, care se înscrie în tonul deja obișnuit, ci în modul în care era motivată decizia:

> „ca și pe această cale să fie identificați ca unii ce nu au calitatea de cetățeni români și că șederea pe teritoriul țării constituie numai avantagiul unui « azil » acordat în mod vremelnic, până când se va găsi posibilitatea plecării definitive"[86].

Ultimele trei guverne ce purtau amprenta lui Armand Călinescu, mai ales după criza cehoslovacă[87], începeau să semene tot mai mult cu guvernul lui Goga. În *M. O.* și-au făcut apariția liste cu firme (patronate de evrei) care au fost excluse de la licitațiile publice pe motivul că nu au respectat *legea privitoare la utilizarea personalului românesc*. Măsurile erau în strânsă legătură cu noile pierderi de naționalitate. Listele cu sute de întreprinderi au fost publicate în *M. O.* numerele 200 (din 30 august 1938), 224 (din 27 septembrie 1938) și 250 (din 27 octombrie 1938). Deciziile au venit din partea ministerelor de finanțe și cel al economiei naționale, conduse de Mircea Canciov, respectiv Mitiță Constantinescu. De asemenea, la începutul anului 1939, Ministerul de Finanțe a luat numeroase decizii prin care s-au retras „brevetele pentru vânzarea băuturilor spirtoase" și s-au închis „debitele"[88] unor comercianți având nume cu rezonanță „străină" (mai ales din nordul Moldovei). Nici Ministerul Sănătății și Asistenței Sociale, condus de G-ral dr. Nicolae Marinescu, nu s-a lăsat mai prejos:

---

86 *M. O.* nr. 302, 29 decembrie 1938, p. 6275.

87 Potrivit lui Andreas Hillgruber (*Hitler, Regele Carol şi Mareşalul Antonescu,* Editura Humanitas, Bucureşti, 1991, p.59), această criză şi soluționarea ei este văzută la Bucureşti ca o cotitură în politica europeană.

88 Astfel de liste sunt publicate în *M. O.* nr.18 din 21 ianuarie 1939, în *M. O.* nr. 21 din 26 ianuarie 1939, în *M. O.* nr. 22 din 27 ianuarie 1939, în *M. O.* nr. 24 din 30 ianuarie 1939, în *M. O.* nr. 49 din 27 februarie 1939. Deciziile respective poartă semnătura D. Constantinescu – ministru ad-interim de finanțe.

la 27 martie 1939 (*M. O.* nr. 73) a decis dizolvarea asociației „Loja Orient B'nai B'rith" deoarece se considera că „desfășoară o activitate potrivnică ordinei publice și siguranței Statului". Alunecând pe aceeași pantă, Ministerul Apărării Naționale, în timpul interimatului lui Armand Călinescu, a publicat în 6 iunie 1939 (*M. O.* nr. 128), în 10 iunie 1939 (*M. O.* nr. 131) și în 27 iulie 1939 (*M. O.* nr. 168) mai multe regulamente privitoare la școlile și liceele militare, în care apăreau formulare care arată o curiozitate deosebită în privința originii etnice (inclusiv ce limbă vorbeau acasă bunicii și bunicile, numele după mamă al bunicului, numele după tată al bunicii, religia, „de ce neam este" etc.), deși nu găsim pomenit cuvântul *evreu*.

4.3. Sfârșitul Dictaturii Regale și începutul legislației rasiste. Intenții și fapte

Dincolo de motivele și determinările politice și ideologice, la nivelul practicii, rasismul nu este decât o chestiune legată de instrumentalizarea reproducerii în vederea legitimării, menținerii sau obținerii de privilegii. Am dat rasismului o definiție cât se poate de cuprinzătoare, încercând să includ și rasismul Dictaturii Regale. Dar n-am reușit. Ar fi, poate, utilă o comparație între rasismul și totalitarismul Dictaturii Regale. La 22 iunie 1940, prin decretul 2.056[89], Frontul Renașterii Naționale a devenit Partidul Națiunii, autoproclamat partid totalitar. Adică membrii partidului și funcționarii statului (care erau și membri ai partidului) primeau uniforme noi, dintre care unele erau chiar foarte *chic* (pot fi văzute desenele în *Monitorul Oficial*). Urmând un demers ironic al antropologului american Alfred Kroeber, voi spune că cei doi termeni (rasism și totalitarism) sunt, în cazul de față, asemănători cuvântului „aerodinamic", un alt cuvânt foarte la modă în aceeași perioadă, pe care „lumea începea să-l întrebuințeze fără discernământ, pentru că sună plăcut la ureche"[90]. Mai corect spus, folosirea acestor termeni reprezenta, în cazul Dictaturii Regale, o opțiune de politică externă, care se radicaliza în ultimele sale luni. Această cotitură a fost treptată. Simptomele ei pot fi descoperite în politica internă prin urmărirea numelor personalităților primite de rege în audiență, eliberări de legionari sau promovări în structurile FRN. De exemplu, în 18 martie 1939[91], A. C. Cuza a devenit membru în Consiliul Superior al FRN, iar în 17 iunie 1939[92], membru al Consiliului

---

89 *M. O.* nr. 142.

90 A. L. Kroeber, *apud* Claude Lévi-Strauss, *Antropologia structurală,* Editura Politică, București, 1978, p. 334.

91 *M. O.* nr. 66.

92 *M. O.* nr. 137.

de Coroană. Caracterul treptat al cotiturii spre Germania a încetat odată cu capitularea Franței (22 iunie 1940). După 4 zile, ultimatumul sovietic privind cedarea Basarabiei a înlăturat orice dubiu în această privință. Poziția unor profesori universitari, exprimată în cursurile de drept constituțional, reflectă cât se poate de bine această situație. Ion V. Gruia[93], Paul Negulescu[94], George Alexianu[95] au început să caute (și să găsească) prevederi rasiste în Constituția de la 1938 (articolele 27 și 67), după pomenirea laudativă a experiențelor de profil ale național-socialismului.

Voi lămuri, pe scurt, problemele ridicate de aceste articole. Articolul 27 prevedea că „numai cetățenii români sunt admisibili în funcțiunile și demnitățile publice, civile și militare, *ținându-se seamă de caracterul majoritar și creator de Stat al Națiunii Române* [...]". Cuvintele subliniate au fost formulate de Nicolae Iorga[96]. Formularea lui Iorga reprezenta un compromis, destul de vag, menit să-l mulțumească pe Vaida-Voevod, care a insistat pentru introducerea principiului proporționalității în noua Constituție. Articolul 67 prevedea că „nu poate fi ministru decât cel care este român de cel puțin trei generații. Se exceptează acei care au fost miniștri până acum." Dată fiind a doua propoziție a articolului, putem prezuma că nu avem de-a face, nici de această dată, cu o preferință pentru „românii de sânge" sau pentru „români de lapte" sau de ce dorim să fie. Îi putem acorda credit interpretării lui Nagy-Talavera, acceptată de majoritatea istoricilor: personajul vizat de acest articol era Corneliu Zelea (Zelinski) Codreanu. Formulele unui text, chiar și juridic, trebuie înțelese în contextul produ-

---

93 Vezi referatele din 8 august 1940 şi notele Lyei Benjamin (4 de la p. 45) publicate în F. C. E. R., ...*Legislația antievreiască,* pp. 37-56.

94 *Cf.* Paul Negulescu, *Principiile fundamentale ale Constituției din 27 februarie 1938,* Atelierele Zanet Corlăteanu, Bucureşti, 1939, pp. 18-20.

95 *Cf.* Paul Negulescu, George Alexianu, *Tratat de drept public,* Casa Şcoalelor, Bucureşti, Tomul II, 1943, pp. 347-348.

96 Muşat & Ardeleanu, *op.cit.,* vol. II, pp. 801-802.

cerii. În acest sens, Constituția părea chiar foarte îndrăzneață în privința toleranței, dat fiind faptul că venea după experiența guvernului Goga care, după cum am spus, schimba mizele jocului. În proclamația ce însoțește textul Constituției găsim inclusiv această afirmație: „se asigură o egală îndreptățire tuturor semințiilor de altă rasă aflătoare de veacuri pe pământul României întregite”[97]. Or, rolul unei astfel de proclamații era să sublinieze atuurile textului, deoarece urma să fie validat prin referendum, fie el și puțin democratic. Așadar, nu putem spune că intențiile regimului autoritar al lui Carol al II-lea erau rasiste sau antisemite. Totuși, nu trebuie să confundăm intențiile cu faptele. Am văzut în problema revizuirii cum se modifică intențiile pe parcurs. Aș mai da un exemplu foarte sugestiv în această privință, în care intențiile inițiale diferă de cele finale și una și aceeași lege poate fi instrumentalizată în direcții opuse. Este vorba de *Legea pentru apărarea ordinii de stat* (*M. O.* nr. 88, 15 aprilie 1938) care reprezintă o formulă mai radicalizată a *Legii pentru reprimarea unor noui infracțiuni contra liniștii publice* (*M. O.* nr. 46, 25 februarie 1938). Dacă în prima jumătate a perioadei dictaturii, pe baza acestei legi, au fost închiși mai degrabă foștii membri ai Gărzii de Fier, în a doua jumătate au fost închiși mai degrabă evrei acuzați de „agitațiuni comuniste”.

Așadar, dincolo de toate nuanțele, articolul 27 din Constituția de la 1938 chiar a deschis o portiță (dacă mai era necesar) legilor rasiste din 9 august 1940, realizare-reper a scurtei guvernări Gigurtu (4 iulie - 4 septembrie 1940), guvernare care a reușit performanța de a-i nemulțumi inclusiv pe antisemiți[98]. Legislația rasistă a fost precedată de consultări cu extremiștii locali. Miercuri și joi, 7 respectiv 8 august 1940, Carol i-a primit în audiență pe M. Manoilescu, I. V. Gruia, Gh.

---

97 *M. O.* nr. 42, 20 februarie 1938, p. 954.

98 Mușat & Ardeleanu, *op. cit.,* vol II, p. 1151. Gheorghe Cuza și Ion Antonescu considerau guvernul ca fiind „jidovit, în a doua garnitură”.

A. Cuza, H. Sima, T. Brăileanu, R. Mironovici, C. Georgescu, V. Pop[99]. Vineri, 9 august 1940, au fost publicate în *M. O.* nr. 183 decretele (din 8 august) nr. 2.650 și 2.651, însoțite de referatele nr. 108.530 și 108.531 redactate de Ion V. Gruia.

Voi prezenta mai întâi referatele[100], pentru a desprinde concepția care se află în spatele acestei răsturnări juridice. Autorul saluta noua „libertate ordonată" (p. 39) rezultată ca produs al caracterului totalitar al Statului român, care, la rândul său, era rezultat al „unității sufletești totalitare" (p. 53). Înscriindu-se în linia discursului intelectualilor români antisemiți, Gruia nu putea nega faptul că „rasa nordică este cea mai perfectă și mai pură" (p. 52). Totuși se simțea mai aproape de concepția italiană în care Statul Național trebuia „întemeiat pe realități organice, profunde în care elementele rasiale, intervin doar, în mod accidental și ideologic, în măsura just necesară pentru păstrarea purității nației" (p. 52). Autorul părea să fie la curent cu problemele pe care le ridica aplicarea concepției strict biologice asupra rasei, mai ales în cazul unui popor în care „amestecul de rase" era notoriu. De aceea, Gruia a ales o metaforă pusă în circulație de A. C. Cuza încă de la 1915: „românii de sânge". Acești români „de sânge" erau, în logica lui Gruia, vorbitorii de limbă română cu origine ireproșabilă – prin faptul că era necunoscută. În general, „românii de sânge" erau țăranii. Ei reprezentau „noblețea noastră de sânge și pământ" (p. 43), chiar dacă nu erau întotdeauna excelenți vorbitori de română. Dau un exemplu în acest sens (deși e ceva mai vechi): în *Pandectele Române*[101] găsim o dispută în jurul unui regulament din 1935 al C.F.R.,

---

99 Vezi *M. O.* nr. 181, 7 august 1940 și *M. O.* nr. 182, 8 august 1940.

100 Voi prezenta cele două referate împreună, deoarece, în ceea ce ne interesează, nu există deosebiri calitative. Voi indica doar numărul paginii, între paranteze, subînțelegând drept sursă volumul F.C.E.R., ...*Legislația antievreiască,* deoarece este varianta cea mai accesibilă. În cazul de față, paragrafele suprimate din această reproducere nu aduc vreo denaturare textului original.

101 *P. R.,* III, p. 42.

îndreptat inițial împotriva etnicilor ne-români. Regulamentul prevedea „cunoașterea limbii române suficient pentru a lua o notă de trecere a examenului". Pe baza acestei prevederi, Suciu B. Gheorghe a fost concediat, punând în încurcătură (cu ocazia procesului intentat) instanțele de judecată, deoarece „originea etnică română" trebuia să excludă „posibilitatea examinării".

De asemenea, domnul ministru Gruia părea a fi la curent și încerca să evite „toate greutățile ivite în explicațiunea legislației altor state europene" (p. 41). De aceea, „criteriul sângelui" nu trebuia să aibă bază „un conținut fizic, ci etic" (p. 41); adică, fiecare trebuia să înțeleagă ce voia din acele metafore „etice". Gruia înțelegea că „sângele românesc" era un „element etnic moral, a cărui determinare se face numai prin discriminarea, pe criterii legale – de rit și origine – a noțiunii de « evreu »" (p. 52).

În rest, cele două referate sunt un fel de compuneri școlare cu multe expresii frumoase prin care autorul putea dovedi că era la curent cu tot ceea ce suna bine pentru ureche. Folosind această metodă, Gruia a realizat, de fiecare dată, unele dintre cele mai voluminoase referate publicate în perioada Dictaturii Regale, contribuind la dimensiunile impresionante ale M. O. din lunile iulie și august 1940. O singură idee merită să mai fie amintită. Decretul nr. 2.650 se înscrie întrucâtva în stilul Dictaturii Regale, în măsura în care, în anticiparea unor măsuri care apăreau ca fiind inevitabile, regimul încerca să pună aceste măsuri în termeni proprii, pe cât posibil, mai blânzi și într-o formulă mai „civilizată". În acest sens, Gruia apreciază că „prin rezolvare unitară, nu trebuie să se înțeleagă o rezolvare bruscă" (p. 38). Rasismul guvernului Gigurtu pare să fie unul care dorește mai degrabă să evite eventualele scandaluri iscate de noua modă, decât să tulbure prea mult situația de fapt.

Decretul nr. 2.650 „privitor la starea juridică a locuitorilor evrei din România" a definit noțiunea de „evreu" (art. 2) într-un mod foarte neobișnuit. Coroborând toate criteriile

enumerate de respectivul articol, putem obține cea mai practică definiție antisemită pentru uzul local: calitatea de evreu se transmitea precum numele. Un bărbat, indiferent de religia pe care o avea (inclusiv ateu), pentru a fi considerat evreu, era destul ca cel puțin tatăl să facă parte dintr-o comunitate religioasă evreiască sau evreitatea tatălui să fi fost notorie, chiar dacă atașamentul religios lipsea (inclusiv „evreu de sânge, ateu"). În cazul unei femei, faptul de a fi botezată (cel târziu până la 22 iunie 1940) și de a fi căsătorită cu un creştin[102] îi oferă posibilitatea de a ieși din cadrul definiției și al restricțiilor care-i urmau. Negulescu și Alexianu considerau definiția evreului din decretul 2.650 mai puțin logică decât cea italiană (din 18 noiembrie 1938) care nu făcea „nici o deosebire pentru copiii botezați ieșiți din căsătorii mixte după cum tatăl sau mama [sic] este evreu"[103]. Nemulțumirea celor doi autori pare puțin paradoxală, dat fiind faptul că legea italiană îi socotea pe acești copii ca ne-evrei. Putem spune că obișnuința de a fi jurist era, în cazul de față, mai puternică decât obișnuința de a fi antisemit.

Definiția Gigurtu-Gruia poate fi situată cumva între cea italiană și cea germană. Înclin să cred că definiția Gigurtu avea la bază experiența dobândită în aplicarea definiției din 1939 dată de regulamentul privitor la revizuirea cetățeniei. Trebuie precizat faptul că cei definiți ca evrei prin decretul nr. 2.650 nu și-au pierdut cetățenia (dacă nu cumva au pierdut-o la revizuire), cum se întâmplă cu evreii germani după 1935, ci au devenit cetățeni de gradul 2, 3 sau 4, în funcție de categoria pe care le-o atribuie articolele 4 – 6. În caz că existau îndoieli în privința categoriei și inclusiv asupra calității de evreu, „cei interesați" puteau „înainta cerere provocatorie Curții administrative […] în termen de 3 luni" (art. 19). Indiferent de categorie, evreii nu puteau „dobândi nume românești" (art. 14); probabil pentru a

[102] Nu se precizează ce fel de creştin trebuie să fie soțul și de când (vezi art. 2, al. f).

[103] Negulescu, Alexianu, *op. cit.,* p. 349.

simplifica în viitor procedurile de identificare. De asemenea, toți evreii trebuiau să-și vândă proprietățile rurale (inclusiv imobile) „românilor de sânge", cu drept de preemțiune pentru Ministerul de Agricultură, la prețul fixat prin justiție sau la unul inferior (art. 11).

Categoria 2, cea mai puțin restricționată, cuprindea evreii din Vechiul Regat care au obținut naturalizarea după criteriile de la 1879, precum și urmașii acestora – susținea referatul domnului Gruia (p. 42), deși textul legii era mai puțin clar în această privință. Evreii din această categorie nu erau concediați din „îndeletnicirile pe care le au", inclusiv funcționari publici (art. 8), dar nu puteau fi militari de carieră (art. 10). Oricum, posturile în aparatul administrativ rămâneau blocate și pentru acești evrei în cazul în care nu erau deja funcționari: „nu pot dobândi în viitor vreo funcțiune publică" (art. 9).

Categoria 1 cuprinde (în mare parte) evreii care au pierdut cetățenia după revizuire sau după Legea Mârzescu: „evreii veniți în România după 30 decembrie 1918" (art. 4). Categoria 3 cuprinde beneficiarii tratatelor de pace. Merită să reproduc exact formularea dadaistă: „categoria a 3-a este alcătuită din evreii care nu fac parte din categoriile 1-a și a 2-a" (art. 6). Totuși, diferența dintre aceste două categorii era neglijabilă. Doar în articolul 8 găsim un paragraf care prevedea că evreii din categoria 3 puteau „să practice profesiuni și activități în afară de excepțiile acestui decret" și erau enumerate toate articolele care prevedeau restricții. Cu alte cuvinte, ceea ce nu era interzis era permis pentru categoria 3. Conform articolului 7, evreii din categoriile 1 și 3 sau, pentru a mă exprima în spiritul legii, evreii care nu făceau parte din categoria 2 nu puteau fi: militari, deoarece obligațiunile militare sunt „obligațiuni de onoare" (art. 10)[104]; funcționari publici; notari, avocați, experți și alte îndeletniciri asemănătoare; „exploatatori sau închirietori" de cinematografe, editori de cărți, ziare și reviste

[104] Aceste obligații vor fi transformate în obligații fiscale, stabilite prin regulamente ulterioare (art. 10 și 12).

românești, colportori de imprimate românești și deținătorii oricăror mijloace de propagandă națională românească; tutori sau curatori ai incapabililor creștini; comercianți în comunele rurale; comercianți de băuturi alcoolice și deținători de monopoluri cu orice titlu; membri în consiliile de administrație ale întreprinderilor de orice natură; conducători, membri și jucători în asociațiile sportive naționale; oameni de serviciu în instituțiile publice.

Articolul 20 pare puțin neobișnuit: „Cei lezați, în drepturile lor, prin actele de aplicare ale acestui decret, de către autoritățile publice [...] au deschisă calea de atac înaintea instanțelor de contencios administrativ”. În schimb, articolul 21 se înscrie în logica textului: pentru a se asigura respectarea dispozițiilor decretului se prevedeau diverse pedepse, nu mai mari de 2 ani închisoare și 20.000 lei amendă, pentru evreii care nu respectau prevederile sau pentru complicii creștini care ar fi împiedicat aplicarea legii.

În 14 august 1940 a fost publicată (în *M. O.* nr. 187) prima decizie conformă prevederilor decretului 2.650:

> „Personalul de toate categoriile [...] ce depind de acest minister [Justiției] va înainta la Direcțiunea personalului actele și dovezile privitoare la situațiunea lor juridică față cu prevederile decretului cu putere de lege din 9 august 1940” (art. 1).
>
> „Se va comunica cuprinsul acestor dispozițiuni d-lui președinte al Uniunii Avocaților din România și domnilor decani ai barourilor în scopul aplicării dispozițiunilor [...] corpurilor pe care le conduc, informând ministerul asupra rezultatelor acestei acțiuni” (art. 3).

O decizie similară, prin care același minister „îndepărta” din funcțiile publice un procuror, un avocat public și 18 judecători, a fost publicată în ultima zi a guvernării Gigurtu (*M. O.* nr. 204 din 4 septembrie 1940)[105]. În același număr al *M. O.*, au apărut 2 decizii ale Ministerului Educațiunii Naționale (condus de D. Caracostea) totalizând un număr de 27 de

[105] În *M. O.* nr. 204 bis este publicată demisia guvernului.

destituiri și o decizie a Ministerului Lucrărilor Publice și al Comunicațiilor (condus de I. Macovei) totalizând un număr de 47 de destituiri. Până la 30 septembrie 1940, pe baza decretului 2.650, au fost destituiți 609 funcționari[106].

Totuși, așa cum a fost formulat, decretul 2.650 mai degrabă a limitat amploarea unor astfel de decizii făcute din zel patriotic. Ca dovadă, avem deciziile din perioada Antonescu, care nu mai țineau seama de categoriile de evrei, preferând să definească în fiecare caz la ce evrei se referă. Dau un singur exemplu: în decretul-lege nr. 3.347 (din 4 octombrie 1940) pentru trecerea proprietăților evreiești în patrimoniul statului,

> „sunt socotiți evrei în sensul legii de față toți aceia având ambii părinți evrei sau numai unul, fără distincție, dacă ei sau părinții lor sunt botezați sau nu în altă religie decât cea mozaică, dacă sunt sau nu cetățeni români, dacă domiciliază sau nu în cuprinsul țării"[107] (art.2).

În susținerea afirmației, putem invoca și o măsură apărută înaintea producerii cadrului legal. La 12 iulie 1940, printr-o telegramă adresată rezidenților regali, generalul David Popescu (ministru de interne) cerea:

> „urgente măsuri pentru licențierea tuturor funcționarilor de origină evrei, din toate unitățile administrative în subordine. Vor fi licențiați și toți funcționarii evrei botezați sau care poartă nume românești, soțiile creștine ale evreilor sau evreicilor [sic]soții de români, chiar dacă sunt botezate. Deciziunile de revocare vor fi date de șeful administrației respective. Veți raporta telegrafic Ministerului, executarea acestor dispozițiuni."[108]

Dar să nu speculăm prea mult asupra intențiilor bune sau rele ale guvernanților lui Carol. Formalizarea juridică a

---

[106] F. C. E. R., *Evreii din România între anii 1940-1944. Vol. III. 1940-1942: Perioada unor mari restriști,* Editura Hasefer, București, 1997, pp. 67-68, nota 1.

[107] Publicat în F. C. E. R., *...Legislația antisemită,* p. 65.

[108] Documentul este publicat în F. C. E. R., *...Perioada unor mari restriști*, p. 67.

măsurilor antisemite putea tempera excesele și „rezolvarea bruscă" despre care vorbea I. V. Gruia. Dar legalizarea antisemitismului oferea prilejul funcționarilor puțin interesați sau deloc interesați de chestiune de a-și face „doar datoria". Cât despre Decretul-Lege nr. 2.651 „pentru oprirea căsătoriilor între Românii de sânge și evrei", putem spune că a fost, din orice punct de vedere, un act rasist prin care Dictatura Regală nu a făcut altceva decât să se compromită. Potrivit lui V. Pantelimonescu, sursa de inspirație a acestei legi este de găsit în *Legile de la Nürnberg* din 1935[109]. Afirmația este plauzibilă, deoarece problema „promiscuității etnice"[110] a apărut destul de rar înainte de 1940 ca preocupare consistentă pentru antisemiții români (vezi 2). Chiar și în *Buletinul eugenic și biopolitic* problemele nu apăreau formulate atât de radical (vezi 3). Înaintea apariției decretului, doar Iordache Făcăoaru avea o preocupare constantă în privința „corcilor rezultați din căsătorii mixte"[111]. Textul decretului care viza căsătoriile mixte este simplu și nu prea lasă loc de interpretări: „căsătoriile dintre evrei și românii de sânge sunt oprite chiar dacă se vor încheia dincolo de granițele țării"(art. 1); oricând ar fi descoperite sunt declarate nule (art. 3, 5); sunt pedepsiți toți care contribuie la realizarea unei astfel de căsătorii – căsătoriții și ofițerul de stare civilă pot primi până la 5 ani de închisoare, iar martorii pot primi între 1 și 3 ani de închisoare (art. 6 - 8). Decretul a transformat o preocupare rasistă într-un fapt cotidian care îi privea pe toți cetățenii care se căsătoreau sau asistau la căsătorii după această dată, deoarece ofițerul stării civile avea „îndatorirea să întrebe martorii asupra religiei celor ce vor să se căsătorească și aceștia au îndatorirea să răspundă" (art. 6).

---

109 V. Pantelimonescu, *apud* Maria Bucur, *op. cit.*, p. 281.

110 Făcăoaru, *Din problematica și metodologia cercetării eugenice* …, p. 9.

111 Idem, *Antropologia în stat* …, p. 30.

4.4. *Appendix*: Câteva clarificări privind „Dictatura Regală"

Preocuparea personală pentru o decentă ponderare a inevitabilelor aprecieri morale mă obligă să propun câteva clarificări care ies din aria lucrării de față. „Dictatura regală" merită o minimă clarificare, deoarece este un subiect încărcat de analize mai potrivite jurnalismului decât istoriei. Din motive de natură diversă, uneori inteligibile, Carol al II-lea a beneficiat de un tratament de care au fost scutiți majoritatea conducătorilor de ieri și de azi ai acestui stat. Istoricii care au scris înainte de 1989 par să fi folosit acest prilej pentru a vorbi despre dictatură sau, cel puțin, pentru a produce ceva senzațional, în limitele impuse de regim. Iar această interpretare a fost preluată ulterior, consolidând o naivă incoerență în modul de evaluare și interpretare a diverselor personalități ale epocii. Pe scurt, *instaurarea dictaturii regale* poate fi prezentată în felul următor:

> „Încă din primele luni de domnie [...] Carol al II-lea a dovedit incontestabile calități de intrigant, abilitate și viclenie în specularea contradicțiilor dintre grupările și din interiorul fiecăreia în parte"[112] astfel încât, „după aproape zece ani de diabolice preparative, Suveranul atât de ahtiat după putere și-a văzut visul cu ochii: dictatura regală, cu partidele scoase în afara legii, cu Parlament decorativ și Guverne personale,"[113] a „hotărât să-și joace ultima carte în drumul spre putere totalitară."[114] Iar acest proces de „lichidare a democrației burgheze"[115] a fost posibil prin „apropierea tot mai accentuată, după

---

[112] Al. Gh. Savu, *Dictatura regală (1938-1940),* Editura Politică, Bucureşti, 1970, p. 63.

[113] Stelian Neagoe, *Istoria guvernelor României, de la începuturi – 1959, până în zilele noastre – 1999*, Editura Machiavelli, Bucureşti, 1999, p. 7.

[114] Florea Nedelcu, *Viața politică din România în preajma instaurării dictaturii regale,* Bucureşti, 1970, p. 16.

[115] Idem, *De la Restaurație la Dictatura Regală,* o reeditare şi adăugire a tezei de doctorat la Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1981, p. 80.

> 1934, a intereselor politico-economice ale cercurilor monopoliste și ale camarilei regale."[116]

Cum ar spune etnologii de școală veche, am selectat „filonul". Micul nostru truc, la care și-au dat concursul și autorii citați, face să treacă neobservate atât schimbarea vocilor celor trei istorici, cât și anii și revoluțiile metodologice care au avut loc între 1970 și 1999, perioada în care au fost scrise cele patru texte. Dar nu voi abuza de acest procedeu. Este prea grosolan să citezi câțiva autori căzuți în patima sloganului pentru a discredita un punct de vedere care, cu nuanțele de rigoare, este destul de larg împărtășit. Mai ales că afirmația de tinerețe a lui Nedelcu referitoare la „puterea totalitară" este, cel puțin după 1989, de neregăsit, majoritatea istoricilor fiind de acord că dincolo de uniformele albe cu care Suveranul și-a decorat Parlamentul, statul era cel mult polițienesc.

Mai mult, imaginea regelui autoritar pe care o avea Carol al II-lea nu este doar produsul istoricilor comuniști, ci era o imagine a epocii. Cu precizarea că unii, precum Argetoianu, o considerau firească, alții, precum Maniu, o combăteau după principiul înscris în Constituție „regele domnește, dar nu guvernează". Iar alții precum, să zicem, Averescu, o combăteau, deși ar fi susținut-o dacă s-ar fi aflat în poziția lui Argetoianu.

Interesant este că, pe temeiul aceleiași Constituții, de facto, guvernul răspundea în fața regelui, nu în fața Parlamentului, pentru că regele numea Președintele Consiliului de Miniștri și dizolva Parlamentul. Constituție pe care parlamentarii PN-Ț, subordonați totalmente lui Maniu, care avea asupra lui demisiile lor semnate în alb, au lăsat-o nemodificată. Chiar și „zestrea guvernamentală" și prima electorală (bonusul de inspirație fascistă pe care îl primește începând din 1926 partidul ce obține 40 % din voturi) au continuat să-și joace rolul și după „revoluția de la Noiembrie 1928."[117] În acest joc strate-

---

116 Ibidem, p. 80.

117 Iorga, *Supt trei regi…*, p. 400, respectiv p. 460.

gic, plin de contradicţii, un singur guvern a pierdut alegerile, și asta chiar sub Carol al II-lea – guvernul Tătărescu, în 1937. Ministru de interne, adică cel care trebuia să „aranjeze” alegerile, era Franasovici, membru al „camarilei” regale, despre care Suveranul scria în însemnările sale că „nu și-a dat prea multă silință, luând drept scuză recomandarea ca alegerile să fie cinstite.”[118] În PNL era un puternic curent care susținea că partidul s-a uzat în cei patru ani de guvernare (1933-1937), fiind recomandabilă retragerea în opoziție. Și după prima guvernare liberală de patru ani (1922-1926) situația fusese oarecum asemănătoare, însă lider era Ionel Brătianu, care a ales doar un interludiu Averescu. Abia după moartea lui, ideea retragerii pentru refacerea capitalului politic (sprijinită de I. G. Duca) a putut fi urmată.

În cazul alegerilor din iarna lui 1937, perioadă considerată cel mai adesea ca placă turnantă a viitorului regim dictatorial, trebuie avute în vedere opțiunile lui Carol: au fost scoase din calcul PNL (35,9 %), care primise (sau își dăduse) un vot de neîncredere, și TPȚ (15,38 %), radical extremist. Înainte de a da puterea partidului extremist (dar mai conservator) al lui Goga (9,15 %), Suveranul i-a propus lui Mihalache (20,4 %), care a refuzat din pricina impunerii unei colaborări cu extremistul Vaida.

> „A fost o prostie de manevră politică, căci convingerea mea, spune Carol, este că Vaida n-ar fi primit colaborarea cu elementele prea democratice, după gustul său, dimprejurul lui Mihalache și Maniu [...] S-ar fi făcut, astfel, apel la elementele naționaliste, cari, refuzând, n-ar fi avut dreptul de a se considera lăsate la o parte, național-țărăniști ar fi avut, astfel, cea mai puternică armă pentru guvernarea lor.”[119]

De asemenea, curtarea dreptei mai moderate de către Carol și chiar regimul personal de „mână forte” trebuie privite

118 Regele Carol Al II-lea al României, *Însemnări zilnice. 1937-1951,* Editura Scripta, Bucureşti, 1995, vol. I, pp. 132-133.

119 Ibidem, p.133.

mai degrabă în contextul anarhiei ideologice sau dezorientării general europene care a precedat Al Doilea Război Mondial. Criteriile morale și opțiunile ideologice ferme au fost adeseori puse în umbră de ceea ce Octavian Goga numea „politica mâinilor slobode"[120] bazată pe opțiuni strategice fără culoare politică, uneori extrem de eficiente. Până și Iuliu Maniu, adesea considerat ca foarte democrat, avea cuvinte de laudă pentru „domnul Hitler"[121] și semna pactul de neagresiune cu C. Z. Codreanu, un personaj care nu poate fi, sub nicio formă, descris ca aliat al democrației. Astfel, dat fiind faptul că majoritatea actorilor politici au acționat după maxima „scopul scuză mijloacele" iar războiul a împiedicat dezvăluirea scopului, analiza *cauzelor finale* ar trebui abandonată.

De asemenea, atitudinea lui Carol trebuie privită în contextul schimbării de atitudine în domeniul politicii externe, nu doar ca simplu joc intern. Pasivitatea franco-britanică față de situația României ca „aliat costisitor"[122], situație deja considerată critică, a determinat o pregătire pentru „răul cel mai mic", adică preferința pentru o neutralitate girată de Hitler, iar nu de Stalin.

După eșecul, de altfel previzibil, al guvernării Goga-Cuza, singura soluție care mai era considerată „viabilă", inclusiv de către Sir Reginald Hoare, era „suspendarea vieții parlamentare" deoarece se credea că „noile alegeri ar culmina într-o catastrofă și nu ar ajuta decât la întărirea Gărzii de Fier."[123] Iar apropierea de Axă se spera a fi făcută cel mult sub forma unei neutralități similare cu aceea din ultimul război. Bineînțeles că astfel de concluzii puteau, dar la fel de bine nu puteau, avea acoperire în practică. Codreanu considera că încă nu a venit

120 Goga *apud* Fătu, *Cu pumnii strânși…*, p. 158.
121 Ibidem, p. 169.
122 Mihai Retegan, *Alianțe militare românești: 1919-1939*, Universitatea București, 1993, p. 11.
123 „Telegramă de la Sir R. Hoare Către Foreign Office, Nr. 23 (R 716/9/39)" reprodusă în Vago, *Umbra svasticii…*, p. 288.

momentul pentru marea înfruntare și recomanda așteptarea, bazându-se pe factorul timp care lucra în favoarea lui. Însă cei care judecau precum Sir Reginald Hoare, printre care și Carol, aveau în față modelul evoluției similare a partidului nazist. Dincolo de aprecierea pripită a evoluției extremismului, eșecul și imaginea proastă a regelui Carol s-au datorat întâmplării că, spre deosebire de „neutralitatea" din 1914 care a adus beneficii din două direcții, „neutralitatea" din 1939 au adus pierderi din toate direcțiile. Astfel, cu toate că iubea jocurile de noroc, regele a avut cărți proaste – și adversari mai vicleni.

Nu voi încerca să leg această imagine a lui Carol al II-lea doar de politica externă. Și nici nu voi încerca să-l scot cu basmaua curată. Consider, însă, că trebuie apreciat după aceleași standarde după care sunt ridicați în slăvi Ferdinand sau Brătianu (Ionel). Camarila primului a stârnit mai puțină ură; poate pentru că nu era „orchestrată de o evreică". Cât despre cinica formulă „prin noi înșine", diferența în privința „favoritismelor" ar putea fi explicată în primul rând de nivelul de dezvoltare a țării în a doua decadă interbelică, dezvoltare care a produs afaceri mai impresionante în timpul domniei lui Carol II-lea decât în timpul domniei tatălui său.

Motivul central pentru care autoritarul rege Carol al II-lea a avut și încă are de suferit este chiar mult hulita perioadă de regență – perioadă în care, dacă ar fi să formulăm în limbaj fascist, „marota «democrației» pătrunsese în masse"[124]. Cu alte cuvinte, respectiva perioadă le-a creat unora iluzia (altora coșmarul) că democrația era posibilă sau că poporul semianalfabet era suveran. Și toți actorii politici au acționat în consecință, abuzând de mecanismele formale ale democrației. Regența, nu un monarh autoritar așa cum le șoptea multora orizontul opțiunilor, a făcut posibilă venirea la guvernare a PN-Ț în 1928, în urma unui „dezmăț demagogic" (după formula lui Iorga), adică respectând voința electoratului.

[124] Foti, *op. cit.*, p. 144.

Primul guvern al ardelenilor (decembrie 1919), impus tot prin voința electoratului (dintr-o eroare de calcul privind frauda), a sfârșit la 13 martie 1920 prin „crimă de stat" (după formula aceluiași Iorga), adică respectând voința lui Ferdinand. Sau a „camarilei" lui. Sau a lui Brătianu – „prin farmecul pe care îl exercita asupra timidului rege Ferdinand"[125]. Totuși, istoricii sunt mai precauți în descrierea relațiilor cauzale ca urmând voința „diabolică" sau machiavellică a unuia sau a altuia. În cazul acesta tradiția obișnuiește să lase loc pentru aprecierea că regele Ferdinand colabora mai bine sau că avea mai multă încredere în Brătianu, Averescu sau „fripturistul" Goga decât în ceilalți. Însă preferința lui Carol pentru Tătărescu, Vaida-Voevod, Argetoianu sau pentru „neo-fripturistul" Armand Călinescu nu mai poate fi văzută decât ca făcând parte din-tr-un plan de dezbinări bine pus la punct, deoarece scurta perioadă de regență a ridicat *standardul* de apreciere a unui rege care domnește, dar nu guvernează.

În timpul Regenței, I. I. C. Brătianu sau Iuliu Maniu au avut o influență și o autoritate afișată care n-au mai putut fi egalate sub autoritatea unui monarh înarmat cu Constituția. Se știe că ambii cochetau cu ideea de republică. De remarcat mai ales atitudinea lui Brătianu față de Regina Maria, pe care o amenința ironic cu proclamarea republicii în cazul în care familia regală persevera în a-l deranja cu probleme „familiale". Interesantă și plină de ironie este, în acest sens, opțiunea lui Carol al II-lea pentru Miron Cristea ca *înlocuitor de prim ministru* în timpul suspendării democrației. Într-un fel îl parodia pe Miron Cristea, care fusese membru al „porcăriei cu trei capete"[126] din 1927 (regența), care îl înlocuia pe Carol.

125 Iorga, *O viață de om…*, p. 387.

126 Carol II reproducea formulările principelui Nicolae referitoare la Regență (Vezi Ion Mamina, *Monarhia constituțională din România. Enciclopedie politică. 1866-1938*, Editura Enciclopedică, București, 2000, p. 173).

Concluzii

Cu puțină ironie (și exagerare) s-ar putea afirma că o lucrare despre rasismul românesc *interbelic*, precum cea de față, este o lucrare despre nimic. Am subliniat cuvântul „interbelic" pentru a nu risca să fac generalizări nepermise. Este foarte posibil ca situația să difere după 1940-1941, când, după orice criterii, perioada interbelică se încheie și pe aceste meleaguri. Lucrarea de față a ales acest război ca punct limită deoarece scopul ei era să dezvăluie contribuția cât de cât autohtonă la dezvoltarea și implementarea unui „rasism românesc", pentru a da un răspuns la curiozitatea puțin lămurită: legislația rasistă a fost un rezultat firesc al dezvoltării antisemitismului românesc sau a fost o concesie făcută lui Hitler în calitate de nou stăpân? Răspunsul, pe scurt, este că unii au făcut această concesie cu deosebită plăcere, dar nu s-ar fi descurcat fără ajutor. Am pornit la drum pentru a afla „ce-i mâna în luptă" pe rasiști și am găsit puțini rasiști și prost înarmați sau înarmați cu multe dubii – iar posibilii dușmani, urmașii unor evrei convertiți, erau de găsit mai degrabă pe alte meleaguri. Cu alte cuvinte, deși sunt de găsit cărți care poartă în titlu cuvântul „rasă" sau chiar „rasism românesc", întâmplător, rasismul din România n-a fost tocmai românesc – nici în ceea ce privește concepția, nici în ceea ce privește utilitatea funcțională.

Ironia mai sus pomenită a urmărit să înțepe puțin seriozitatea câtorva autori care au obiceiul de a aranja citatele culese într-un mod mai mult sau mai puțin convingător, astfel încât teza inițială să nu aibă de suferit sau astfel încât obiectul de studiu să se integreze în canonul unor studii celebre – sau în canonul rezultatelor unor cercetări făcute pe obiecte de studiu mai celebre. Iar acest procedeu distruge farmecul istoriei, creând impresia de atemporal și acontextual. Referindu-ne strict la antisemitismul rasist din România interbelică,

putem menționa lucrarea lui Marius Turda, „Fantasies of Degeneration: Some Remarks on Racial Antisemitism in Interwar Romania", care, după o constatare superficială a faptului că a existat o semnificativă mișcare eugenistă și că au existat afirmații antisemite care conțineau cuvântul rasă, a concluzionat conform titlului, sperând să-i strice, cu un caz spectaculos, calculele istoricului Ernst Nolte, care susținea că rasismul a fost un fenomen european destul de marginal.[1] Da, este foarte probabil ca rasismul european să nu fi fost un fenomen marginal, ci din contră; însă, cazul românesc nu ajută foarte mult o asemenea demonstrație. Recunosc, este tentantă posibilitatea de a scrie despre subiectele care sunt la modă, venind cu informații despre cazuri exotice pentru Occident – și, cu atât mai tentantă, posibilitatea de a utiliza suportul tehnico-metodologic oferit de urmașii lui Foucault, care, întâmplător, s-au concentrat pe astfel de subiecte. Însă costurile sunt inadmisibile. Cel mai neplăcut lucru pentru un cercetător este acela de a fi înghițit de bibliografia propriului său text. Fie că ne referim la cercetătorii mai vechi care erau adesea înghițiți de afirmațiile epocii studiate, fie că ne referim la cei mai noi care sunt înghițiți de produsele contemporanilor – sau, ceva mai hilar, sunt cazuri, precum Gabriel Asandului, când autorul pare să aibă mai multe voci de-a lungul textului, în funcție de bibliografia utilizată.

În aceeași ordine de idei, sunt contraproductive, din orice punct de vedere, atât obișnuința de a vopsi dracul în negru, pe care o întâlnim uneori la Carol Iancu, cât și obișnuința de a albi mizeriile trecutului, pe care o întâlnim de obicei la Gheorghe Buzatu și la mulți alți istorici care confundă istoria cu politica. Dacă se dorește neapărat, se pot face atât judecăți morale (in-

---

[1] Vezi Turda, *op. cit.*, *passim*. Aș preciza faptul că, după trei ani de cercetare, promițătorul cercetător de la Oxford și-a nuanțat afirmațiile (vezi articolul citat, despre craniometrie, din 2006), ajungând la concluzii oarecum similare cu cercetarea de față (Turda, „Craniometry and Racial Identity…", p. 137).

evitabile uneori) cât și judecăți politico-patriotice sau orice alt fel de recomandări pentru prezent, dar alegând subiectele și ariile potrivite. La fel de nepotrivită este și alegerea unei căi de mijloc, care te scutește de prea multă bătaie de cap, dar nu are nicio legătură cu activitatea științifică. Cercetătorul trebuie în primul rând să prezinte o dare de seamă a chestiunilor cercetate, cu toate nuanțele întâlnite. Partea cea mai complicată a acestui demers constă în a nu pierde perspectiva generală de-a lungul momentelor de afundare în nuanțe și particularisme. Iar perspectiva generală se transformă mereu, odată cu acumularea de noi nuanțe. În cazul de față, concentrarea pe elementele rasiste regăsibile într-un paragraf a fost interpretată ponderând-o în ansamblul scrierii din care făcea parte, integrând scrierea în ansamblul operei – iar autorul (acolo unde cunoștințele au permis-o) în ansamblul egalilor săi și încadrat de ceea ce se cunoaște despre societate. Sper că, prin rescrieri repetate, am reușit să stabilesc un minim echilibru în gestionarea materialului adunat. Însă perspectiva generală ar putea oricând suferi modificări, dat fiind faptul (dacă este fapt) că istoria este un sac fără fund, care oferă noi și noi informații despre cele vechi, informații care pot modifica chiar și liniile de forță ale unei descrieri.

Din informațiile avute până acum la îndemână, putem spune că există un *pattern* în cultura română, inclusiv în cultura politică: marile teorii sau teoriile care au avut un impact asupra Occidentului, bune, mai puțin bune sau rele, ajungeau pe aceste meleaguri, de obicei, cu o oarecare întârziere. Din această cauză, se poate observa o oarecare distanțare, dacă vrem, chiar o anumită poziție „critică” față de aceste produse „de import”; o critică din perspectiva teoriei formelor fără fond. Miza era, după cum ușor se poate bănui, înlăturarea neajunsului de a fi român. Iar dacă moderniștii încercau să depășească precara condiție asimilând cu aviditate tot ceea ce era mai nou, conservatorii se foloseau de tot ce era util (fie de teorii foarte noi, fie de teorii fără vârstă) pentru a valoriza

specificul local. În consecință, de foarte multe ori, ambele variante au pus sub semnul întrebării evoluționismul naiv al sfârșitului de secol XIX care ierarhiza culturile sau „rasele” după o schemă de progres unilinar ghidată de poziția economică a diverselor regiuni. Constatarea, deși ar putea fi privită ca repetare a unui vechi și nemuritor clișeu metodologic, are în vedere tocmai modul în care acest clișeu a „lucrat” în interiorul discursului românesc.

Observația se verifică și în cazul teoriilor referitoare la rase și la posibilele ierarhii dintre ele. Despre „noblețea rasei noastre”[2] s-a vorbit destul de puțin și în termeni vagi, adesea improprii. Structura noastră rasială daco-romană, deși apare ca un laitmotiv în literatura de profil din perioada interbelică (și după), era ascunsă în formulări metaforice parcă pentru a fi pusă la adăpost în fața năvălirilor notorii care au urmat elevatei năvăliri romane – sau, în unele cazuri, chiar și năvălirea romană era minimizată. Cea mai bizară abordare de acest gen a fost produsă în 1941 de Alexandru Randa, sub imperativul noilor vremuri. Teoria cu pricina susținea, pe de o parte, că latinii au provenit dintr-o migrație maramureșenească[3], iar, pe de altă parte, că mult-celebrata „continuitate formală a limbei latine a fost supraestimată în dauna continuității reale, rasiale a sângelui geto-dacic”[4]. Miza acestei duble întortocheri era minimalizarea „contribuției biologice” a colonilor romani, despre care autorul știa, în mod cert, că nu erau din Peninsula Italică și, în mod probabil, că a conținut un număr semnificativ de evrei și alte neamuri orientale.

Un motiv în plus pentru o asemenea distanțare a fost și particularitatea discursului rasist european care crea o dificultate în a vorbi despre o rasă românească pură și, mai ales, superioară, într-un mod care să evite, pe cât posibil, efectele comice. Antropologul și eugenistul clujean Iordache

2 Codreanu, *Pentru legionari…*, p. 306.
3 Randa, *Rasism românesc,* p. 29.
4 Ibidem, p. 19.

Făcăoaru a fost unul dintre foarte puținii care au încercat un asemenea exercițiu de echilibristică, luptând din greu cu nedreapta bibliografie de profil, folosind o formulă care i s-ar potrivi cel mai bine unui țăran tânăr și voinic venit de curând la oraș: „întâmplător, n'avem motive să ne sfiim de nivelul nostru bio-etnic”[5]. O abordare și mai bizară, dar puțin citată datorită originii autorului, poate fi găsită la Henric Sanielevici. Acest rasist, fervent susținător al burgheziei și democrației, înduioșat de țăranii pe care îi disprețuia, este dificil de citat fără a fi denaturat, datorită stilului polemic prin care a preluat teoria rasistă, inversând ierarhiile rasiale pervers-eronat[6] promovate la Berlin. În logica autorului, rasa era regăsibilă în indivizi, după simptomele biometrice, și nu avea legătură cu etnia. Abordarea, asemănătoare principial cu cea produsă de Făcăoaru, dar diferind ca scop și concluzii, concorda cu abordarea genetică a rasismului, în care dihotomia dominant/recesiv putea face minuni. Prin aceasta, Sanielevici a păstrat chestiunea superiorității, diminuând puțin chestiunea purității. În ierarhia cu „clase” și subclase ierarhizate în „categorii” propusă de Sanielevici[7], indivizii din România erau plasați într-o categorie inferioară dar confortabilă: „dinaricii” și „alpinii” din zonă se situau sub „dalicii” (arieni) regăsibili în Anglia și nord-vestul atlantic al Europei, dar erau superiori „vest-asiaticilor”, „ostbalticilor” sau „nordicilor” care puteau fi găsiți în Germania. Aceștia din urmă erau dotați cu „spirit gregar” și erau dirijați de „nevoia de stăpân” sau de „patimă pentru uniforme și defilări”[8].

Cea mai elegantă eludare politico-teoretică a dificultăților survenite datorită particularităților discursului rasist european a fost realizată tot în 1941, de către Petru Tipărescu. Autorul și-a folosit propria intuiție și cunoștințele dobândite

---

5 Făcăoaru, *Antropologia în stat…*, p. 53.
6 Vezi Sanielevici, *op. cit.*, pp. 92-97.
7 Ibidem, pp. 29-41.
8 Ibidem, p. 89.

în anii ‘30 când lucra pentru lucrarea de licență ca student la filozofie – dar căreia nu-i va fi venit vremea decât un deceniu mai târziu.[9] Soluția dificilei probleme a constat în abandonarea ierarhiilor spre folosul dihotomiilor. Pornind de la afirmațiile ușor de probat referitoare la imposibilitatea de a stabili în mod științific atât chestiunea purității cât și o ierarhie plauzibilă a raselor aflate în litigiu privind poziția dominantă, autorul propunea focusarea pe „rasele inferioare". În această logică, tot ce trebuia făcut era probarea științifică a degenerării acestora din urmă. Iar procedeul putea fi extrem de productiv în obținerea consensului, dat fiind faptul că, pe de o parte, evita subminarea reciprocă a „stăpânilor" iar, pe de altă parte, nu putea primi vreo replică de la cei catalogați ca „degenerați" deoarece la vremea respectivă eliminarea lor din viața publică și politică era deja un fapt. De restul amănuntelor se putea ocupa în liniște regimul fascist. Singurul punct slab al demersului a constat în faptul că nu a putut rezista tentației de a-i introduce pe „aliații" maghiari în categoria degeneraților. Dar nimeni nu e perfect…

Totuși, în afara „condițiilor speciale" oferite de perioada de după căderea Franței, rasismul nu reușea să facă o concurență serioasă „duhului sfânt", „coarnelor" și „otrăvurilor" care monopolizau atenția antisemiților locali. Dacă ar fi să formulăm aceste concluzii în logica sau cel puțin în stilul discursului actual despre „mentalități" (alt clișeu), despre caracteristicile întâmplătoare ale poporului nostru, am putea spune că „nu am făcut bine nici lucrurile rele"[10]. Pe scurt, putem spune că motivul principal al detașării față de discursul rasist european a fost faptul că xenofobii români erau nevoiți să lupte, de cele mai multe ori, de cealaltă parte a baricadei, susținând o țărănime care, atât „rasial" cât și social, cădea în categoria „degeneraților" sau cel puțin în cea a celor inferiori din punct de vedere al înzestrărilor genetice. Era dificil de luptat cu

---

9 Vezi Tipărescu, *op. cit.*, pp. 7-9.

10 Jocul de cuvinte îi aparține lui Ciprian Mihali.

atâtea variabile. Rasismul ca ideologie burghezo-aristocratică nu prea avea milă de oamenii sleiți de nevoi și de boli, de săracii puțin sau deloc alfabetizați. Rasismul presupunea, în mod structural, existența „stăpânilor" și „stăpâniților" iar candidații noștri pe postul de stăpâni nu arătau prea bine. De aceea, pentru a explica de ce arătau în halul în care arătau bravii noștri țărani, intelectualii au fost nevoiți să deconstruiască determinismul biologic, mai mult sau mai puțin conștienți de demersul lor. Astfel, naționalismul secolului al XIX-lea și antisemitismul cultural-economic aveau o forță de motivare mai mare decât rasismul. „Chelbosului scufie de mărgăritar îi lipsește"[11] – era o expresie folosită în epocă cu ocazia unor discuții despre oportunitatea unor tentative de „sincronizare" de altă natură, dar expresia descrie situația noastră destul de bine.

Această direcție a fost favorizată, în același timp, de *spațiul posibilelor* în care s-a mișcat câmpul academico-politic românesc. Opțiunile strategice de poziționare ale reprezentanților determinismului biologic relevă multe dintre condiționările impuse de structura raporturilor de putere. Același Iordache Făcăoaru ne descria situația în felul lui: „Suntem într-o perioadă de tranziție. Încă n-a dispărut vechea concepție și suntem în aurora celeilalte. De aici oarecum incoerența și contradicția"[12]. Am putea adăuga la observația lui Făcăoaru (de data aceasta pertinentă) faptul că, alături de tradiție, care se oripila câteodată de noile concepții privitoare la lume, o concepție și mai nouă din domeniul științei eredității lucra în aceeași direcție, subminând, fără intenție, fundamentele determinismului biologic. Era vorba de încercarea de formulare strict științifică a chestiunii determinismului biologic, tendință preluată printr-un complex de împrejurări de majoritatea

---

11 Izabela Sadoveanu, *apud* Ghizela Cosma, *Femeile și politica în România: evoluția dreptului de vot în perioada interbelică,* Presa Universitară Clujeană, 2002, p. 57.

12 Făcăoaru, *op. cit.*, p. 31.

colegilor lui Făcăoaru. Cu alte cuvinte, „tichia de mărgăritar" purta și instrucțiuni de utilizare în limba chineză.

Majoritatea celor care au încercat aclimatizarea doctrinei determinismului biologic pe aceste plaiuri au fost extrem de precauți în a nu deranja concepțiile tradiționale, în a fi conformi cu noile și variatele abordări din domeniu și în a fi conformi cu instituțiile care le asigurau posibilitatea de a implementa, pe termen lung, măcar o parte din soluțiile doctrinare. Deși, luat ca atare, discursul eugeniștilor de la Cluj nu diferă decât în privința nuanțelor teoretice față de rasismul propriu-zis, din motive destul de diverse, forma politică prin care acești oameni de știință au decis să servească interesele „neamului" a fost una cât se poate de politicoasă față de „neamurile concurente". Din aceleași considerente diverse, s-a evitat asocierea mișcării eugeniste cu mișcările extremiste, în pofida compatibilităților doctrinare și în pofida preferințelor personale și afilierii unora dintre membri. Sub îndrumarea președintelui *Astrei,* Iuliu Moldovan, eugenismul românesc pare să își fi refulat sau cel puțin amânat ca deziderat pe termen lung concluziile practice care ar fi trebuit să reiasă din premizele teoretice. Cu alte cuvinte, putem spune că România interbelică a produs un număr infim de rasiști „veritabili", Iordache Făcăoaru fiind poate cel mai spectaculos caz, nevoit și acesta să se auto-cenzureze – în măsura posibilităților și în raport cu contextul general strategic. Pentru Iordache Făcăoaru, evreii făceau parte din „minoritățile balast", alături de „țigani, turci, găgăuți, ruși, ruteni și ucrainieni"; iar „corcii" rezultați prin „asimilarea lor biologică" reprezentau o „primejdie mortală pentru neam"[13]. Însă, foarte puțini, chiar și dintre antisemiți, au pus problema în termeni făcăoarieni; deși foarte mulți au căutat, în măsura posibilităților și a imaginației personale, să folosească tot ceea ce se putea folosi în mod productiv din determinismul biologic și foarte mulți aveau aceeași dorință

---

[13] Ibidem, p. 34.

precum Făcăoaru. Adică să-i vadă plecați, cumva. Și cel mai simplu era cu evreii: exista un loc în care puteau să plece[14] și existau deja evrei (sioniști) care doreau să plece, exista deja o tradiție care oferea o largă paletă de atitudini ostile evreilor și, în plus, nu era niciun stat care să-și maseze trupele la graniță pentru a penaliza abuzurile împotriva lor. Pentru evrei se făcea doar *lobby*, ceea ce înseamnă un motiv în plus pentru ca textele împotriva evreilor să inducă o teamă difuză, deconspirând „intrigile oculte" și un motiv în minus în ceea ce privește teama concretă față de eventualele represalii care ar urma acțiunilor antisemite.

Însă, pentru atingerea acestor obiective, antisemiții români au considerat suficiente criteriile culturale. Încă din scrierile lui Mihai Eminescu se poate sesiza o abandonare a direcției rasiste a xenofobiei, ca fiind complicată, neadecvată și inutilă, cu toate că aceasta constituia ultima modă europeană. Însă, distanțarea despre care am vorbit îi stimula pe gânditorii noștri, mai mari sau mai mici, spre selecție și „personalizare" a influențelor pentru armonizarea formei cu fondul, dacă nu se putea chiar o formulare sau o soluție întrutotul originală a problemei. Iar această tendință s-a păstrat, în linii mari, și în perioada interbelică. Nu am studiat direcția ortodoxistă din naționalismul antisemit românesc, ci tocmai direcția opusă, care trebuia să sincronizeze discursul autohton cu cele europene, dată fiind înfrățirea universală antisemită realizată prin participări la congrese și opțiuni conforme de politică internațională. Această direcție, reprezentată de A. C. Cuza, a fost ceva mai materialistă decât ortodoxismul, provenită mai întâi din discursul antisemit european și abia mai apoi din surse interne. Era de așteptat să producă o orientare rasistă, în care determinismul biologic să joace un rol eficient

---

[14] Deşi unii, precum Patriarhul Miron Cristea, se îngrijorau pentru soarta arabilor din Palestina, sugerând o altă destinaţie, de preferinţă una complet depopulată sau cu populaţii despre care să nu se ştie nici măcar atât cât se cunoştea referitor la arabi.

pentru cauză. Însă, A. C. Cuza a fost un mare admirator al lui Eminescu și un politician destul de abil pentru a se adapta, în cele din urmă, la gustul și la nivelul de educație ale publicului, care prefera discursurile cu iz de predică și cu referințe clare, adică la teme religioase, de largă circulație. Drept urmare, cu toate că obișnuia să citeze fără discriminare și uneori fără discernământ din toate orientările antisemitismului, sinteza cuzistă privilegia varianta culturalistă, nelăsând argumentelor rasiale niciun rol, cu excepția celui de a dovedi că a parcurs bibliografia de specialitate, în cazul în care ar fi existat dubii în această privință.

Prezența redusă, difuză și de cele mai multe ori improprie a elementelor de determinism biologic în doctrina antisemită pusă în circulație de A. C. Cuza, precum și încercările de socio-biologie ale renumitului său coleg de partid, N. C. Paulescu, relevă lipsa de comunicare cu socio-biologii mai pricepuți de „peste munți" și, în cele din urmă, preferința pentru argumentele de natură culturalistă, în speță cele religioase. Preferința pentru componenta religioasă a antisemitismului românesc se poate observa în numele partidelor antisemite, în materialele de propagandă, în momentele care au generat conflicte și în ritualurile politice performate. Împlinirea acestei tendințe poate fi observată în produsul cel mai popular al lui A. C. Cuza: Corneliu Zelea Codreanu. În plus, accentul pus de Codreanu pe românii „jidăniți", dincolo de faptul că a produs o reprezentare culturalistă a evreității (ca spirit), a produs un mod de poziționare politico-ideologică (a „adevăratului" român), care a avut printre efectele sale secundare subminarea posibilității unei bune conlucrări a extremei drepte. Însă faptul că antisemitismul s-a manifestat preponderent în formele lui culturale nu înseamnă că a fost în mod necesar mai blând sau mai puțin eficace, ci doar că a avut o altă natură. De asemenea, nu se poate spune că antisemiții români au ținut cu dinții de această formă de antisemitism, deoarece nu au avut prea mari controverse cu orientările diferite ale doctrinei. Iar

după începerea războiului din deceniul patru, așa cum am văzut, fasciștii noștri nu au avut probleme cu noile forme de operaționalizare a doctrinei, preponderent „de import”.

Am putea risca, îndepărtându-ne de subiectul lucrării, să spunem că specificul antisemitismului românesc a primit formele generale, în mare parte, din mâinile unor poeți conservatori, mai mari sau mai mici, și a fost dedicat cauzei naționalismului. Antisemitismul, care s-a manifestat de la violența simbolică până la violența fizică, a avut succes atât timp cât a oferit combustibilul necesar naționalismului, atât timp cât acțiunile antisemite puteau fi citite ca simptome ale patriotismului, mai exact ale dragostei de „neam” sau, cel puțin, ca simptome ale adeziunii la ordine și stabilitate, înțelese ca luptă împotriva „fermenților” care descompuneau instituțiile și loialitățile tradiționale. „Spiritul evreiesc” a devenit, pe de o parte, simbolul umanismului, universalismului incoerent, iar, pe de altă parte, simbolul rațiunii insuficiente pentru a produce beneficii concrete „neamului”. Ambele aspecte atribuite acestui spirit erau văzute ca înăbușind din fașă tendințele de afirmare ale noului stat, iar în perioada interbelică tendința s-a accentuat prin imposibilitatea de a opta pentru o alianță cu cele două forme de universalism, cel al Ligii Națiunilor sau cel sovietic, care ascundeau fie neputința, fie interese particulare deghizate.

Chestiunea evreiască a devenit, în România Mare, expresia temerii (în special) față de revizionismul sovietic și „centralizarea” problemelor legate de minorități într-un stat care se voia național, unitar și omogen. Evreii erau rusofoni, maghiarofoni și germanofoni. Drept urmare, reprezentau punctul slab al fiecărui grup cultural periculos pentru omogenitatea noului stat. În plus, antisemitismul era limbajul xenofobiei inteligibil la București, moneda de schimb a naționaliștilor din toate provinciile, deoarece, datorită specificului etnic local, bucureștenii erau înarmați cu o educație xenofobă preponderent de această natură și deoarece, la București, maghiarofobia și

rusofobia erau mai facile (atât politic cât și teoretic) dacă erau subordonate numitorului comun – adică antisemitismului.[15] În rândul celor aflați la putere, această problemă a luat, inițial, forma revizuirilor succesive ale cetățeniei „noilor români", revizuiri care urmăreau să limiteze, pe cât era posibil, efectele secundare ale Unirii, să elimine din rândul cetățenilor o parte dintre „străinii" care umpleau peste măsură noile teritorii ale „României Mari". Legislația privind cetățenia, ca instrument al „geometriei naționale", fusese descoperită inițial (după Congresul de la Berlin) în scopuri antisemite, dar a lucrat la fel de bine și pentru scopuri „mai generale", pe lângă micile erori pe care le-a generat. Cetățenia română a fost, timp de 20 de ani, după cum spunea Victor Iamandi, mereu o problemă la ordinea zilei. Dar nu pentru că România era o seducătoare țară, mereu asaltată de imigranți, ci pentru că existau foarte mulți care doreau să rezolve această problemă o dată pentru totdeauna și, în același timp, foarte mulți care doreau ca această problemă să nu se rezolve decât în termeni proprii.

Problema a luat amploare odată cu schimbarea raportului de forțe în Europa în favoarea Germaniei, când antisemiții autohtoni au prins aripi. Numirea lui Octavian Goga în fruntea unui guvern „de ordine", alcătuit parțial din antisemiți de orientare cuzistă, parțial din personalități cu convingeri politice nu foarte clare, a adus cu sine antisemitismul ca politică de stat. Chiar dacă realizările propriu-zise sunt neglijabile, regimul Goga a creat, în cele 44 de zile pe care le-a avut la dispoziție, cadrul antisemit al problemei cetățeniei, cadru pe care regele și administrația sa apolitică au evitat să îl desființeze, exercitând doar opțiunea de a limita oarecum efectele. Totuși, o problemă odată pusă devine o problemă care trebuie rezolvată, iar rezolvarea depinde de o sumă de întâmplări și de

---

15 Am regăsit o observație similară în Raportul Comisiei Wiesel, în capitolul „Rădăcini ale antisemitismului românesc " http://www1.yadvashem.org/about_yad/what_new/index_whats_new-report.html.

o sumă de voințe – inclusiv într-o dictatură adevărată. Astfel, chiar și guvernele lui Armand Călinescu au fost, în privința problemei legate de cetățenia evreilor, o variantă „civilizată" a guvernului Goga. Iar după capitularea Franței, situația s-a transformat gradual, dar într-un ritm accelerat și într-o formă radicală. Perioada de derută Gigurtu a inaugurat, în cele din urmă, rasismul de stat, în contextul unei inevitabile apropieri de Germania și în contextul discuțiilor legate de loialitatea evreilor din Basarabia (aproape 40% nu mai erau cetățeni) cu ocazia evacuării provinciei. Însă și acest rasism ascunde faptul că nu era conceput „ca la carte", deoarece orice persoană care putea evita scandalul privind evreitatea sa era trecută la rubrica „român". Potrivit legislației, un nume românesc (dobândit prin paternitate, nu pe cale administrativă) aducea cu sine calitatea de român, indiferent de originea mamei. Din aceste motive, este dificil de apreciat ce a însemnat în privința dinamicii antisemitismului românesc perioada în care Regele Carol al II-lea a încercat să se transforme din arbitru în jucător al câmpului politic (1938-1940). Cert este că, deși de foarte multe ori a ales calea de mijloc în fața unor situații la care a contribuit foarte puțin, prin opțiunile făcute, Carol al II-lea a reușit să se compromită în ambele tabere. Oricum, pe măsură ce revizionismul s-a transformat dintr-o amenințare într-un fapt consumat, subordonarea față de ideologia hitleristă a devenit o realitate care a schimbat datele problemei, inclusiv în privința naturii antisemitismului.

Bibliografie

Surse primare:

1. ***, *Apărarea Națională. Organ al „Uniunei Naționale Creștine”.* Apare la 1 și 15 ale fiecărei luni, București, 1922-1927.
2. ***, *Apărarea Națională. Organ de propagandă națională creștină,* București, 1937.
3. ***, *Apărarea Națională. Organ săptămânal al Ligii Apărării Național Creștine din Arad,* 1928-1933.
4. ***, *Buletinul eugenic și biopolitic,* Secția medicală și biopolitică a „Astrei”, Cluj, Sibiu, 1927-1945.
5. ***, *Monitorul Oficial,* Editura „Monitorul Oficial și Imprimeriile Statului”, București, B-dul Elisabeta 29, 1866, 1924, 1937-1939.
6. ***, *Noua legislație cu privire la evrei*, Editura „Curierul Judiciar S. A.”, București, Str. Artei nr. 5, 1940.
7. ***, *Pandectele române. Repertoriu lunar de jurisprudență, doctrină și legislație*, Editura „Monitorul Oficial și Imprimeriile Statului”, București, B-dul Elisabeta 29, anii XVI-XX, 1937-1941.
8. ***, *Timpul,* București, 1877-1879, 1881.
9. Banea, Ion, *Căpitanul*, Editura Gordian, Timișoara, 1995.
10. Codrescu, Răzvan (ed.), *Doctorul Nicolae C. Paulescu sau știința mărturisitoare*, Editura Cristiana, București, 2002.
11. Coban, V. Grigore, *Fenomenul A. C. Cuza,* Tipografia „Alexandru Țerek”, Mârzescu 9, Colecția „Cuget moldovenesc” Dir. M. I. Văluță, Iași, 1939.
12. Conta, Vasile, „Chestia evreiască. Discurs rostit în ședința adunărei Depotaților din 4 și 5 septembrie”, în *Opere complete. Filosoful Conta,* „Librăria școalelor”, București, f. a.
13. Cuza, A. C., „Catehismul politic cuzist al Ligii Apărării Național Creștine”, în *Arhivele totalitarismului,* an II, Nr. 1-2/ 1994.
14. Cuza, A. C., *Despre poporație*, Imprimeriile „Independența”, Strada R. Poicaré, 17, București, 1924. *Despre poporație. Statistica, teoria și politica ei. Studiu economic și politic,* Ediția a II-a Revăzută și adăogită, Imprimeriile „Independența”, Strada R. Poicaré, 17, București, 1929.
15. Cuza, A. C., *Discurs asupra proiectului de rěspuns la mesagiul tronului rostit în ședința Camerei de la 10 decembrie 1895,* Imprimeria Statului, București, 1895.
16. Cuza, A. C., *Doctrina naționalistă creștină. Introducere: Cuzismul. Definiție, Teze, Antiteze, Sinteza,* Tip. Coop. „Trecerea Munților Carpați”, Str. Lăpușneanu No 26, Iași, 1928.

17. Cuza, A. C., *Eroarea teologiei și adevărul bisericii. „Secta d-lui A. C. Cuza”,* Tipografia Cooperativă „Trecerea Munților Carpați”, Str. Lăpușneanu No 26 Iași, 1928.
18. Cuza, A. C., *Generația de la 48 și Era nouă,* Tipografia Națională, Strada Alexandri, Iași, 1889.
19. Cuza, A. C., *Îndrumări de politică externă. Desființarea „Ligei Națiunilor”. Revizuirea Tratatelor de Pace. Alianța României cu Germania. Discursuri parlamentare rostite în anii 1920-1936,* Editura „Cugetarea” – Georgescu Delafras, Str. Popa Nan No. 21, București IV, 1936.
20. Cuza, A. C., *Învățătura lui Isus. Judaismul și teologia creștină,* Editura „Ligii Apărării Naționale Creștine”, Tipografia Cooperativă „Trecerea Munților Carpați”, Str. Lăpușneanu No 26, Iași, 1925.
21. Cuza, A. C., *Jidanii în război. Documente oficiale. Discurs rostit în ședințele Adunărei deputaților dela 17-18 iulie 1918. Asupra proiectului de lege a împământenirei străinilor născuți în țară,* Institutul grafic „Steaua”, Str. Vasile Lascăr, 40 Bis, București, 1923.
22. Cuza, A. C., *Lupta contra alcoolismului în România,* Tipografia H. Goldner, Strada Primăriei No. 17, Iassy, 1897.
23. Cuza, A. C., *Lupta pentru credință și problema învățământului religios cu ilustrații din „Thora”,* Tip. Coop. „Trecerea Munților Carpați”, Str. Lăpușneanu No 26, Iași, 1928.
24. Cuza, A. C., *Mișcările studențești și cauzele lor. Declarația făcută înaintea comisiunei de anchetă,* Tipografia și Legătoria de Cărți „Deliormanul”, Prelungirea Dorobanților 171, București, 1925.
25. Cuza, A. C., *Monopolul cîrciumelor la sate și Monopolul vânzărei alcoolului,* Tipografia Națională, Strada Alexandri No. 11, Iassy, 1900.
26. Cuza, A. C., *Naționalitatea în artă. Principii, fapte, concluzii,* Institutul de Arte Grafice și Editură „Minerva”, Bulevardul Academiei 3-Edgar-Quinet 4, București, 1908. *Naționalitatea în artă. Expunere a Doctrinei Naționaliste. Principii, Fapte, Concluzii,* Ediția a II-a, cu anexe, Institutul de Arte Grafice și Editură „Minerva”, Bulevardul Academiei 3-Edgar-Quinet 4, București, 1915. *Naționalitatea în artă. Principii, fapte, concluzii. Introducere la doctrina naționalistă-creștină,* Ediția a III-a, adăogită, Editura „Cartea Românească”, București, 1927.
27. Cuza, A. C., *Obiectul economiei politice și însemnătatea ei. Lecțiune de deschidere a cursului de economie politică de la Facultatea de Drept din Iași, 12 februarie 1901,* Tipografia Națională, Strada Alexandri No. 11, Iași, 1901.

28. Cuza, A. C., *Poezii, epigrame și cugetări în proză,* Ediția a III-a, adăogită, Editura „Bucovina" I. E. Torouțiu, București, 1939.
29. Cuza, A. C., *Victimele alcoolului,* Tipografia Națională, Strada Alexandri No. 11, Iassy, 1899.
30. Cuza, Gh. A., *Francmasoneria în Germania. Trecutul și prezentul – soarta actuală a lojelor,* Tipografia concesionară „Alexandru Țerek", Mârzescu 9, Iași, 1935.
31. Cuza, Gh. A., *Între cifre și realități. Cuvântare rostită în ședința Camerei din 22 martie 1933 la discuția generală a bugetului,* Monitorul Oficial și Imprimeriile statului, Imprimeria Centrală, București, 1933.
32. Darwin, Charles, *Descent of Man, and Selection in Relation to Sex*, With Illustrations, London: John Murray, Albemarle Street, 1871.
33. Decuseară, E., *Dreptul la grevă (Studiu juridico-economic). Conferință ținută la «Asociația economiștilor» în ziua de 22 Noembrie 1919,* Cu o prefață de A. C. Cuza, Editura Soc. Anonime „Curierul Judiciar", Calea Rahovei 5, București, 1920.
34. Eminescu, Mihai, *Chestiunea evreiască,* Editura Vestala, 1998.
35. Eminescu, Mihai, *Opere complecte,* Cu o prefață și un studiu introductiv de A. C. Cuza, Institutul de arte grafice V. Ștefăniu & Co., Iași, 1914.
36. F. C. E. R., *Evreii din România între anii 1940-1944, vol. I: Legislația antievreiască,* Editura Hasefer, București, 1993.
37. F. C. E. R., *Evreii din România între anii 1940-1944, vol. III: 1940-1942: Perioada unor mari restriști,* Editura Hasefer, București, 1997.
38. F. C. E. R., *Evreii din România între anii 1940-1944, vol. II: Problema evreiască în stenogramele Consiliului de Miniștri,* Editura Hasefer, București, 1996.
39. Făcăoaru, Iordache, *Antropologia în stat ca știință și ca obiect de învățământ,* Tipografia „Universala" S. A., Piața Cuza Vodă 16, Cluj, 1938.
40. Făcăoaru, Iordache, *Din problematica și metodologia cercetării eugenice și genetice în cadrul monografiei sociologice,* Institutul Social Român, Piața Romană 6, București, 1937.
41. Foti, Ion, *Concepția eroică a rasei,* Biblioteca Eroică „Generația Nouă" no. 30, București, 1936.
42. Galton, Francis, „Eugenics: Its Definition, Scope and Aims", *American Journal of Sociology,* vol. X, No. 1, July 1904.
43. Galton, Francis, „Biometry", *Biometrika*, Vol. 1, No. 1, 1901.
44. Gobineau, Artur de, *Eseu despre inegalitatea raselor,* Editura Incitatus, București, 2002.

45. Hankins, Frank H., *The Racial Basis of Civilization. A Critique of the Nordic Doctrine,* New York & London, Alfred A Knopf, 1926.
46. Iorga, N.; Cuza, A. C.; Dobrescu, N., *Cursuri de vară din Vălenii de munte în anul al II-lea,* Vălenii de munte, 1909.
47. Iorga, Nicolae, *O viață de om – așa cum a fost,* Editura Minerva, București, 1984.
48. Iorga, Nicolae, *Pagini de tinerețe*, II, Editura pentru literatură, 1968.
49. Iorga, Nicolae, *Supt trei regi. Istorie a unei lupte pentru un ideal moral și național. România contemporană de la 1904 la 1930*, Ediția a II-a, București, 1932.
50. LANC, *Călăuza bunilor români,* Ediția a III-a adăogită, Institutul de Arte Grafice și Editură „Presa Bună", St. Cel Mare, Iași, 1927.
51. Madgearu, Virgil, *Evoluția economiei românești după războiul mondial,* Editura Științifică, București, 1995.
52. Marinescu, P., *Curs de economie industrială pentru clasa a IV-a a Școalelor Inferioare de Meserii și Școalelor Industriale de Ucenici și Lucrători,* Ediția a II-a cu o prefață de A. C. Cuza, Tip. „România Nouă" Th. I. Voinea, Str. G-ral Dona 26, București, 1934 .
53. Marr, Wilhelm, „The Victory of Jewry over Germandom (1879)" în Richard S. Levy, *Antisemitism in the Modern World. An Anthology of Texts,* D.C. Heath and Company, 1990.
54. Marx, Karl; Engels, Friedrich, *Manifestul Partidului Comunist*, Editura Nemira, București, 2006.
55. Mladin, Nicolae, *Doctrina de viață a prof. Nicolae Paulescu,* Editura Periscop, Iași, 1997.
56. Negulescu, P. P., *Geneza formelor culturii*, Editura Eminescu, București, 1986.
57. Negulescu, Paul*, Principiile fundamentale ale Constituției din 27 februarie 1938*, Atelierele Zanet Corlăteanu, București, 1939.
58. Negulescu, Paul; Alexianu, George, *Tratat de drept public*, Tomurile I-II, Casa Școalelor, București, 1942-1943.
59. Nietzsche, Friedrich, *Cazul Wagner*, Editura Humanitas, București, 2004.
60. Paulescu, C. Nicolae, *Francmasoneria*, Editura Majadahonda, București, 1996.
61. Paulescu, C. Nicolae, *Instincte, patimi și conflicte*, Editura Anastasia, București, 1995.
62. Paulescu, prof. Dr. N. C., *Degenerarea rasei jidănești I*, Tipografia „Bucovina" I. E. Torouțiu, București, 1928.
63. Paulescu, prof. Dr. N. C., *Degenerarea rasei jidănești III. Desfrâul jidanilor*, Tipografia Răiculescu, Cloșca 19, 1928.

64. Paulescu, prof. Dr. N. C., *Jidanii și alcoolismul*, tipografia „Cultura", str. Câmpineanu, 15, București, 1927.
65. Paulescu, prof. Dr. N. C., *Tălmăcirea apocalipsului. Soarta viitoare a jidănimii*, Institutul de Arte Grafice „Oltenia", str. Imperială no. 1, București, 1928.
66. Popovici, Aurel C., *Stat și națiune: Statele-Unite ale Austriei Mari: studii politice în vederea rezolvării problemei naționale și a crizelor constituționale din Austro-Ungaria,* Editura Albatros, București, 1997.
67. Randa, Alexandru, *Revoluția național-socialistă*, Cenzurat, Institutul de arte grafice „Tirajul", București 2, Str. Popa Savu 9, f. a. [1937].
68. Randa, Alexandru, *Rasism românesc,* Extras din Revista „Lumea Nouă", Editura „Bucovina" I. E. Torouțiu, București, 1941.
69. Regele Carol al II-lea al României, *Între datorie și pasiune. Însemnări zilnice,* (vol. I, 1904-1939) Ediția a II-a, revăzută, Editura Curtea Veche, București, 2003.
70. Sanielevici, Henric, *În slujba Satanei?!...*, Editura „Adevĕrul" S. A., București, f. a. [1935].
71. Sava, Ion, *Pericolul satanei (în tablouri),* Cu o prefață de A. C. Cuza, Tipografia „Cartea Medicală" [ediție populară], București, 1924.
72. Sima, Horia, *Doctrina legionară,* Editura Mișcării Legionare, Madrid, 1980.
73. Speer, Albert, *În umbra lui Hitler. Memorii,* vol. 1, Editura Nemira, București, 1997.
74. Tipărescu, Petru, *Rasă și degenerare. Cu un studiu statistic asupra jidanilor*, Tipografia „Bucovina" I. E. Torouțiu, București, 1941.
75. Vornica, Gh.; Milcoveanu, Ș.; Hossu, A. I.; Perț, T.*, Biopolitica Eminesciană*, Tipografia Crater, fără an.
76. Zelea Codreanu, Corneliu*, Cărticica șefului de cuib*, „Bucovina" I. E. Torouțiu, București, 1940.
77. Zelea Codreanu, Corneliu, *Însemnări de la Jilava*, Colecția „Europa" München, Ediția a 4-a, 1994.
78. Zelea Codreanu, Corneliu, *Pentru legionari*, Tipografia Gordian, Timișoara, 1994.
79. Zelea Codreanu, Corneliu, *Circulări și manifeste. 1927-1938*, Colecția „Europa", München, ediția a V-a, 1981.

Surse secundare:

80. Academia Română, *Istoria României, vol. 8, „România întregită (1918-1940)"*, Scurtu, Ioan (coord.) Editura Academiei Române, București, 2003.

81. Ancel, Jean*, Contribuții la Istoria României. Problema evreiască, 1933-1944,* Vol. I, Editura Hasefer, București, 2001.
82. Arendt, Hannah*, Originile totalitarismului,* Editura Humanitas, București, 2006.
83. Asandului, Gabriel, *A. C. Cuza: politică și cultură*, Editura Fides, Iași, 2007.
84. Auerbach, Rena R. (ed.), *`The Jewish Question' in German-Speaking Countries, 1849-1914: A Bibliography*, New York: Garland, 1994.
85. Baer, Yitzhak, *A History of the Jews in Christian Spain: From the Fourteenth Century to the Expulsion*, vol. I, Jewish Publication Society of America, 1992.
86. Banciu, Angela, *Rolul constituției din 1923 în consolidarea unității naționale*, Editura Științifică și enciclopedică, București, 1988.
87. Barbul, Gheorghe ; Solacolu, Ion, *Schimbarea alianțelor României: de la Titulescu la Antonescu,* Editura Institutul European, Iași, 1995.
88. Barrett, Stanley R., *Antropology: A Student's Guide to Theory and Method*, University of Toronto Press, 1998.
89. Barthelémy, Dominique, *Anul o mie și pacea lui Dumnezeu. Franța creștină și feudală în anii 980-1060,* Editura Polirom, Iași, 2002.
90. Beinart, Haim, *Conversos on Trial: the Inquisition in Ciudad Real,* Magness Press, The Hebrew University, Jerusalem, 1981.
91. Benbassa, Esther & Rodrigue, Aron, *Istoria sefarzilor. De la Toledo la Salonic*, Editura EST, București, 2002.
92. Benjamin, Lya, *Prigoană și rezistență în istoria evreilor din România, 1940-1944. Studii,* Editura Hasefer, București, 2001.
93. Biddiss, Michael D., „ Fascism and the Race Question: A Review of Recent Historiography", *Race and Class*, (10) 1969.
94. Biddiss, Michael D., „Gobineau and the Origins of European Racism", *Race and Class,* (7) 1966.
95. Billinger, Michael S., „Another Look at Ethnicity as a Biological Concept. Moving Anthropology beyond the Race Concept", *Critique of Anthropology*, (3/27) 2007.
96. Bogdan, Ciprian, *Noua dreaptă sau despre „schimbarea la față" a extremismului românesc*, [Dizertație nepublicată], 2003.
97. Bonilla-Silva, Eduardo, „Rethinking Racism: Toward a Structural Interpretation", *American Sociological Review,* (62/3) 1997.
98. Bourdieu, Pierre & Wacquant, Loïc, „On the Cunning of Imperialist Reason", *Theory, Culture & Society,* (16/1), 1999.
99. Braudel, Fernand, *Mediterana și lumea mediterană în epoca lui Filip al II-lea,* vol IV, Editura Meridiane, București, 1986.

100. Bucur, Maria, *Eugenie și modernizare în România interbelică,* Editura Polirom, Iași, 2005.
101. Bulmer, Michael G., *Francis Galton: Pioneer of Heredity and Biometry*, The Johns Hopkins University Press, 2003.
102. Călinescu, Matei, *Cinci fețe ale modernității*, Editura Univers, București, 1995.
103. Cioabă, Aristide & Nica, Constantin (eds.), *Doctrine politice în România secolului XX,* vol. I, Editura Institutului de Teorie Socială, București, 2003.
104. Ciupercă, Ion, *Opoziție și putere în România anilor 1922-1928*, Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza", Iași, 1994
105. Cohen, Susan Sarah (ed.), *Antisemitism: An Annotated Bibliography Description*, Vols. 1-19 (1984-2002), Munich: K.G. Saur, 1987-200.
106. Cosma, Gizela, *Stilul de viață în România interbelică*, Cluj-Napoca, 1998.
107. Darnton, Robert, *Marele masacru al pisicii și alte episoade din istoria culturală a Franței,* Editura Polirom, Iași, 2000.
108. Delumeau, Jean, *Frica în Occident. O cetate asediată*, vol.I, Editura Meridiane, București, 1986.
109. Dikötter, Frank, „Race Culture: Recent Perspectives on the History of Eugenics", *The American Historical Review*, (103/2) 1998.
110. Dumont, Louis, *Eseuri despre individualism,* Editura Trei, Bucuresti, 1996.
111. Eatwell, Roger, „Towards a New Model of Generic Fascism", *Journal of Theoretical Politics,*(4/2) 1992.
112. Eley, Geoff, *Forging Democracy: The History of the Left in Europe, 1850–2000,* Oxford University Press, 2002.
113. Elias, Norbert, „On the Sociology of German Antisemitism", *Journal of Classical Sociology*, (1) 2001.
114. Fătu, Mihai, *Cu pumnii strânși: Octavian Goga în viața politică a României (1918-1938),* Editura Globus, București, 1993.
115. Fătu, Mihai; Spălățelu, Ion, *Garda de fier. Organizație teroristă de tip fascist,* Ediția a II-a, revăzută și adăugită, Editura Politică, București, 1980.
116. Foucault, Michel, *„Trebuie să apărăm societatea". Cursuri susținute la Collège de France (1975-1976),* Editura Univers, București, 2000.
117. Foucault, Michel, *Anormalii. Cursuri susținute la Collège de France (1974-1975),* Editura Univers, București, 2002.
118. Foucault, Michel, *Voința de a cunoaște,* în Michel Foucault, *Istoria sexualității,* Editura de Vest, Timișoara, 1995.

119. Fredrickson, George M., „The Historical Construction of Race and Citizenship in the United States", United Nations Research Institute for Social Development, *Identities, Conflict and Cohesion Programme Paper Number 1*, October 2003.
120. Frevert, Ute & Haupt, Heinz-Gerhard (eds.), *Omul secolului al XIX-lea,* Editura Polirom, Iași, 2002.
121. Friedman, Jerome, „Jewish Conversion, the Spanish Pure Blood Laws and Reformation: A Revisionist View of Racial and Religious Antisemitism", *Sixteenth Century Journal*, (18/1) 1987.
122. Furet, François (ed.), *Omul romantic*, Editura Polirom, Iași, 2002.
123. Ginzburg, Carlo, *Istorie nocturnă. O interpretare a sabatului,* Editura Polirom, Iași, 1999.
124. Goldberg, David Theo, „Racism and Rationality: The Need for a New Critique", *Philosophy of the Social Sciences*, (20/3) 1990.
125. Hamann, Brigitte, *Viena lui Hitler. Anii de ucenicie ai unui dictator,* Editura Vivaldi, București, 2000.
126. Hawkins, Mike, *Social Darwinism in European and American Thought, 1860–1945,* Cambridge University Press, 1997.
127. Heinen, Armin, *Legiunea "Arhanghelul Mihail", Mișcare socială și organizație politică*, Editura Humanitas, București, 1999.
128. Hillgruber, Andreas, *Hitler, Regele Carol și Mareșalul Antonescu,* Editura Humanitas, București, 1991.
129. Hitchins, Keith, *România. 1866-1947,* Editura Humanitas, București, 2003.
130. Hobsbawm, Eric*, Era capitalului,* Editura Cartier, Chișinău, 2002.
131. Hobsbawm, Eric, *Era extremelor. O istorie a secolului XX,* Editura Cartier, Chișinău, 1999.
132. Iancu, Carol, *Bleichroeder și Crémieux. Lupta pentru emanciparea evreilor din România la Congresul de la Berlin. Corespondență inedită,* Editura Hasefer, București, 2006.
133. Iancu, Carol, *Evreii din România. De la emancipare la marginalizare (1919-1938),* Editura Hasefer, București, 2000.
134. Ioanid, Radu, „Nicolae lorga and Fascism", *Journal of Contemporary History*, (27) 1992.
135. Ionescu-Tîrgoviște, Constantin, *Insulina. Descoperirea medicală a secolului aparține românului N. C. Paulescu,* Editura Geneze, București, 1996.
136. Johnson, Paul, O *istorie a evreilor,* Editura Hasefer, București, 2003.
137. Kamen, Henry, „Limpieza and the Ghost of Americo Castro: Racism as a Tool of Literary Analysis", *Hispanic Review*, (64/1) 1996.

138. Kaye, Howard K., *The Social Meaning of Modern Biology,* Yale University Press, 1986.
139. Kecskeméti, Charles, „Histoire des Juifs en Europe centrale. Quelques zones d'ombre" în Ladislau Gyémánt, Maria Ghitta (eds.), *Dilemele conviețuirii. Evrei și neevrei în Europa Central-Răsăriteană,* Institutul Cultural Român, Centrul de studii transilvane, 2006.
140. Laland, Kevin N. & Brown, Gillian R., *Sense and Nonsense, Evolutionary Perspectives on Human Behaviour*, Oxford University Press, 2002.
141. Langmuir, Gavin I., *Toward a Definition of Antisemitism,* University of California Press, 1990.
142. Lăcustă, Ioan, *Zece alegeri interbelice. 1919-1937,* Editura PRO, București, 1998.
143. Lea, Henry Charles, *A History of the Inquisition of Spain,* vol. I-II, New York and London, 1906.
144. Lévi-Strauss, Claude, *Antropologia structurală,* Editura Politică, București, 1978.
145. Livezeanu, Irina, *Cultură și naționalism în România 1918-1930,* Editura Humanitas, București, 1998.
146. Mamina, Ion, *Monarhia constituțională din România. Enciclopedie politică. 1866-1938*, Editura Enciclopedică, București, 2000.
147. Mamina, Ion, Scurtu, Ioan*, Guverne și guvernanți (1916-1938),* Editura Silex, București, 1996.
148. Müller, Florin, *Metamorfoze ale politicului românesc: 1938-1944,* Editura Universității din București, 2005.
149. Mușat, Mircea; Ardeleanu, Ion, *România după Marea Unire,* vol. I și II, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1986-1988.
150. Nagy-Talavera, Nicholas M., *The Green Shirts and the Others,* The Center for Romanian Studies, Iași, Oxford, Portland, 2001.
151. Nastasă, Lucian, „Strategii matrimoniale în mediul universitar românesc la finele sec. XIX. Cazul Nicolae Iorga", în L. Boicu, G. Bădărău și L. Nastasă, *Istoria ca lectură a lumii*, Fundația Academică "A. D. Xenopol", Iași, 1994.
152. Neagoe, Stelian, *Istoria guvernelor României, de la începuturi – 1859, până în zilele noastre – 1999,* Editura Machiavelli, București, 1999.
153. Nedelcu, Florea, *De la Restaurație la Dictatura Regală,* Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1981.
154. Nedelcu, Florea, *Viața politică din România în preajma instaurării dictaturii regale",* București, 1970.

155. Oakley, Ann, „Eugenics, Social Medicine and the Career of Richard Titmuss in Britain 1935-50”, *The British Journal of Sociology*, (42/2) 1991.
156. Oișteanu, Andrei, *Imaginea evreului în cultura română: studiu de imagologie în context est-central european,* Editura Humanitas, București, 2001.
157. Ornea, Zigu, *Anii treizeci. Extrema dreaptă românească*, Editura Fundației Culturale Române, București, 1996.
158. Paul, Cosmina, „Antisemitismul legionarilor codreniști – foști deținuți politici” în *Anuarul Institutului de Istorie Orală*, V, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2004.
159. Paul, Diane, „Eugenics and the Left”, *Journal of the History of Ideas*, (45/4) 1984.
160. Petreu, Marta, „ « Chestiunea evreiască » la *Junimea*” în Ladislau Gyémánt, Maria Ghitta (eds.), *Dilemele conviețuirii. Evrei și neevrei în Europa Central-Răsăriteană,* Institutul Cultural Român, Centrul de studii transilvane, 2006.
161. Pichot, André, *La société pure. De Darwin à Hitler*, Champs-Flammarion, Paris, 2000.
162. Poliakov, Léon, *Istoria Antisemitismului. De la Mahomed la marani.,*vol. II, Editura Hasefer, București, 1999.
163. Poliakov, Léon, *Istoria Antisemitismului. De la Voltaire la Wagner,* vol. III, Editura Hasefer, București, 2000.
164. Pop, T. Gheorghe, *Caracterul antinațional și antipopular al activității Partidului Național Creștin,* Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1978.
165. Retegan, Mihai, *Alianțe militare românești: 1919-1939,* Universitatea București, 1993.
166. Richards, Robert J., *The Tragic Sense of Life: Ernst Haeckel and the Struggle over Evolutionary Thought,* The University of Chicago Press, 2008.
167. Roth, Cecil, *A History of the Maranos*, Editura Sepher-Hermon Press Inc., 1992.
168. Savu, Alexandru Gh., *Dictatura regală, 1938-1940,* Editura Politică, București, 1970.
169. Savu, Alexandru Gh., *Sistemul partidelor politice în România, 1919-1940,* Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1976.
170. Schorske, Carl E., *Viena fin-de-siècle. Politică și cultură,* Editura Polirom, Iași, 1998.
171. Scurtu, Ioan, *Criza dinastică din România: 1925-1930,* Editura Enciclopedică, București, 1996.

172. Scurtu, Ioan, *Din viața politică a României (1926-1947). Studiu critic privind istoria partidului național-țărănesc*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1983.
173. Scurtu, Ioan, *Viața cotidiană a românilor în perioada interbelică*, Editura RAO, București, 2000.
174. Scurtu, Ioan; Buzatu, Gheorghe, *Istoria românilor în secolul XX (1918-1948),* Editura Paidea, București, 1999.
175. Sloterdijk, Peter, *Critica rațiunii cinice,* vol. II, Editura Polirom, Iași, 2003.
176. Stone, Dan, „Race in British Eugenics", *European History Quarterly*, (31) 2001.
177. Stove, David C., *On Enlightenment,* (ed. Andrew D. Irvine) Transaction Publishing, 2003.
178. Taguieff, Pierre-André, *La force du préjugé. Essai sur le racisme et ses doubles,* Édition la Découverte, Paris, 1988.
179. Tănăsescu, Florian, *Parlamentul și viața parlamentară din România, 1930-1940*, Editura Lumina Lex, București, 2000.
180. Todorov, Tzvetan, *Noi și ceilalți,* Editura Institutul European, Iași, 1999.
181. Turda, Marius & Weindling, Paul J., *"Blood and Homeland" Eugenics and Racial Nationalism in Central and Southeast Europe, 1900–1940*, Central European University Press, 2007.
182. Turda, Marius, „Craniometry and Racial Identity in Interwar Transylvania", în *Anuarul Institutului de Istorie „G. Barițʺ din Cluj-Napoca,* tom. XLV, 2006.
183. Turda, Marius, „Fantasies of Degeneration: Some Remarks on Racial Antisemitism in Interwar Romania" *Studia Hebraica,* (3) 2003.
184. Vago, Bela, *Umbra svasticii. Nașterea fascismului și antisemitismului în bazinul Dunării (1936-1939)*, Editura Curtea Veche, București, 2003.
185. Veiga, Francisco, *Istoria Gărzii de Fier 1919-1941. Mistica naționalismului*, Editura Humanitas, București, 1995.
186. Veyne, Paul, *Cum se scrie istoria,* Editura Meridiane, București, 1999.
187. Volovici, Leon, „Discution: Notes on *Latent Antisemitism*", *SICSA,* Annual Report, October 1997.
188. Volovici, Leon, *Ideologia naționalistă și "problema evreiască" în România anilor '30,* Editura Humanitas, București, 1995.
189. Weber, Eugen, *Dreapta românească,* Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1995.
190. Weinreich, Max, *Universitățile lui Hitler. Contribuția intelectualilor la crimele Germaniei împotriva evreilor*, Polirom, Iași, 2000.

191. Wieviorka, Michel, *Spațiul rasismului,* Editura Humanitas, București, 1994.
192. Wistrich, Robert S., „Antisemitism in Europe Today. Address to the Organisation for Security and Cooperation in Europe (OECD)", in *Antisemitism International,* An Annual Research Journal of the Vidal Sasson International Center for the Study of Antisemitism, 2003.
193. Wistrich, Robert S., „Radical Antisemitism in France and Germany (1840-1880)", *Modern Judaism*, (15/2) 1995.
194. Wistrich, Robert S., „The SPD and Antisemitism in the 1890s", *European History Quarterly*, (7) 1977.
195. Wodak, Ruth; Reisigl, Martin, „Discourse and Racism: European Perspectives", *Annual Review of Anthropology*, (28) 1999.
196. Wolf, Eric, *Europa și populațiile fără istorie,* Editura ARC, Chişinău, 2001.
197. Yirmiyahu, Yovel, *Hegel, Nietzsche și evreii. O enigmă întunecată*, Editura Humanitas, București, 2000.